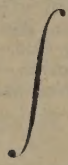
PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN ESPAÑA



OCTUBRE - DICIEMBRE

NUM. 64 1960 VOL. 16

MADRID

SUMARIO

Págs.

La estructura del "cuerpo celeste" según Santo Tomás de Aquino, por *Luis Sanz Criado, S. I.* 403

Modos de conocer, por *Alejandro Roldán, S. I.* 441

BIBLIOGRAFÍA.

LIBROS.

a) Recensiones:

Höffner, J.: La ética social española del siglo de oro.

b) Reseñas:

Rubert y Candau, J. M.: Fundamento constitutivo de la moral.—*Kant, I.*: De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis.—*Ecole, J.*: *La metaphysique le l'être dans la philosophie de Louis Lavelle.* *Fichera, M.*: Il problema del cominciamento logico e la categoria del devenire in Hegel e nei suoi critici.—*Fabro, C.*: Dall'essere all'esistente. *Windelband, W.*: History of Ancient Philosophy.—*Schottlaender, R.*: Theorie des Vertrauens.—*Contributi dell'Instituto di Psicologia.*—*Pereña, Vicente, L.*: Misión de España en América.—*La fenomenología.*—*Barón, R.*: Science et Sagesse chez Hugues de Saint-Victor.—*Welte, B.*: La foi philosophique chez Jasper et Saint Thomas d'Aquin.—*Korvin-Krasinski, C.*: Uber die Krisis des modernem Sondereigentumsbegriffes.—*Jiménez Urresti, T.*: Estado e Iglesia.—*Rothstein, J.*: Comunication, Organization and Science.—*Palmés, F.*: ¿Cómo informar sobre la personalidad propia y ajena?—*Alejandro, J. M.*: En la hora crepuscular de Europa.—*De Muralt, A.*: L'idée de la Phénoménologie.—*Pastore, A.*: Logicalia. — *Zaballoni, R.*: Educación y personalidad. — *Leclercq, J.*: Le Chrétien devant la planétarisation du monde.—*Gardet, L.*: Connaître l'Islam.—*Runes, D.*: Letters to my God.—*Valverde, J.*: Cartas a un cura escéptico en materia de arte moderno.—*Christiani, Ch.*: Brève Histoire des Hérésies.—*Cristiani, Ch.*: Nos raisons de croire.—*Tolédano, A.*: L'Anglicanisme 469

REVISTAS.

Estética, Psicología, Etica, Filosofía del Derecho y de la Historia 495

Literatura filosófica española e hispanoamericana. (Continuación.) 504

CRÓNICA 525

INDICES 529

DIRECCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE DIRECCIÓN. — *Jesús Muñoz, S. I.*, de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander).—*J. Echarri, S. I.*, de la Facultad de Loyola (Guipúzcoa).—*J. Roig Gironella, S. I.*, de la Facultad de S. Cugat del Vallés (Barcelona).—*S. Gómez Nogales, S. I.*, de la Facultad de Alcalá de Henares (Madrid).

SECRETARIADO DE REDACCIÓN.—Libros para recensión, revistas de canje, etc. L. Salcedo, S. J.—Pablo Aranda, 3.—Madrid (6).

SUSCRIPCIÓN.—Precios para 1960:

España	120 ptas.
Extranjero	4 dól.
Número suelto	35 ptas.
Número atrasado	40 ptas.

ADMINISTRACIÓN.—Suscripciones, pagos, giros, pedidos, publicidad:

Ediciones FAX.—Calle de Zurbano, 80.—Apartado 8.001.—Madrid (3).

Depósito legal: M. 919-1958.

LA ESTRUCTURA DEL "CUERPO CELESTE" SEGUN SANTO TOMAS DE AQUINO

Introducción

En los últimos decenios se han escrito miles de páginas sobre el principal problema que el neoescolasticismo tiene planteado hoy en filosofía de la Naturaleza: el problema de la constitución de los cuerpos. En ellas se hace patente una doble problemática, bien diferenciada pero tratada con muy desigual amplitud y, sobre todo, con muy desigual profundidad [1]: la problemática de la cimentación físico-metafísica de la teoría hilemórfica [2] y la de la clasicidad de las bases sobre las que hoy se trata de establecer la teoría.

SIGLAS

E.1: De Ente et Essentia, c.1.°.—1S.4,2,6,2/3: In IV Sent., dist.4, q.2, a.6, quaest. 2 ad 3.—N.2: De Natura Materiae, c.2.°.—V.11,10/c: De Veritate, q.11, a.10, in corpore.—BT.4,1/c: In Boetium, De Trin., q.4, a.1, in corpore.—2CG.17: II Contra Gentiles, 6.17.—DN.34: In Dionysium, De Divinis Nominibus, lec.34.—PO.1,5/5: De Potencia, q.1, a.5 ad 5.—Q.4,2/c: Quodl.4, a.2, in corpore.—A.15.3: Quaestiones Disputatae, De Anima, a.15 ad 3.—I.4,2/c: Summa Theol., p.1, q.4, a.2, in corpore.—II-II: Summa Theol., secunda secundae.—SC.3/1: De Spiritualibus creat., a.3 ad 1.—2AA.1: In Aristot., De Anima, lib.2, lec.1.—SS2: In Aristot., De Sensu et sensato, lec.2.—3P.10: In Aristot., III Physic., lec.10.—SSP.5: De Subst. Separatis, c.5.°.—12M.5: In Arist., XII Metaphysic., lec.5.—UI.1: De Unitate Intellectus, c.1.°.—M.4,2/4: De Malo, q.4, a.2 ad 4.—LC.7: In Librum De Causis, prop.7.—1C.6: In Arist., De Coelo et Mundo, lib.1, lec.6.—CT.1,9: Compendium Theologiae ad F. Reg., p.1, c.9.—1G.5: In Arist., De Generatione et Corruptione, lib.1, lec.5.—ME: De Mixtione elementorum.

[1] "Il est plus important—escribe De Munnynck—à notre sens de savoir ce qu'il faut penser des problèmes que de noter ce qu'en pensé les autres", *Rev. Neosc. Phil.*, 20 (1913) 16.

[2] Por 'Hilemorfismo' sin ulterior precisión entiendo la estructura esencial de los cuerpos tal como Santo Tomás la entendía en el mundo corpóreo sublunar; es decir, aquella en la que la materia prima es una realidad puramente potencial en toda línea de perfección sublunar, y por ende es apta para ser informada sucesivamente por muchas formas substanciales específicamente diferentes, posibilitándose así la transmutación llamada substancial, en su sentido más estricto. Cfr. *2S.30.2,1/c.* Este hilemorfismo, que implica una comunidad de materia entre todos los cuerpos, es el que los autores propugnan hoy, sin hacer ya distinción entre hilemorfismo sublunar y celeste.

Evidentemente, se trata de dos problemas que admiten soluciones independientes, y en este sentido inconexos entre sí; pero que de hecho se plantean juntamente, con ocasión del eclipse que ha ensombrecido, al menos parcialmente, la evidencia de que siempre había gozado el hecho de la transmutación de las substancias materiales, en el estrato fundamental de sus mismos constitutivos esenciales.

Este hecho, en el que siempre se había visto la razón decisiva en pro del hilemorfismo, no resulta hoy en verdad—al menos por lo que hace al mundo abiótico—tan fáctico como lo era para Aristóteles, y para Santo Tomás, y para todos los veteroescolásticos, para los que constituía una constatación empírica incontestable y un punto de partida obligado para su especulación [3].

El hilemorfismo en los autores clásicos aparece en razón de este dato empírico en pacífica posesión. Sensiblemente se constataba entonces que los elementos se transmutaban unos en otros, y este hecho sólo podía ser racionalizado en función del esquema bipolar hilemórfico [4].

---

[3] Así lo reconocen los escolásticos antiguos y modernos. "Dicunt ergo alii—escribe Enrique de Gante—, quod angeli habent suam propriam rationem materiae. Quod si rationabiliter dicatur, oportet quod secundum iam dicta super hoc nos doceat aliqua transmutatio", *Quodl.*4,16,130 v. Cuando Suárez expone las razones que inducen a algunos a negar la composición de materia y forma en los cielos (opinión que él no comparte), escribe: "Ratio huius sententiae est quia philosophi non pervenerunt in cognitionem materiae nisi per viam transmutationis, sumpta proportione a transmutatione artificiali vel accidentali ad substantialem; ergo in his substantiis ubi nullum est vestigium transmutationis substantialis, non est necessaria materia", *DM.*13,10. La creencia en la incorruptibilidad de los cuerpos celestes fue la que determinó a Averroes a negar en ellos la composición hilemórfica. Cfr. *Digressiones in Aristotelem De Coelo, De Generatione... ac de Substantia Orbis...*, Venetiis, apud Hieron Scotum, 1541, f.465. A. G. VAN MELSEN, *The Philosophy of Nature*, Louvain, 1953, páginas 45, 107, 109. G. VOISINE, *Le système de la matière et de la forme. A la recherche d'une preuve métaphysique*, *Rev. de Phil.*, 29 (1922) 588. Repetidamente afirman Aristóteles y Santo Tomás la necesidad y el valor del dato empírico como punto de partida para la filosofía natural; cfr. *IG.*12. A. Mansión pensaba, sin embargo, que Aristóteles no había sido siempre consecuente con su principio, *La Physique aristotélicienne et la Philosophie*, *Rev. Neosch. de Phil.*, 39 (1936) 5-26.

[4] Cfr. P. GENY, *Utrum et quatenus doctrina hylemorphica cum recentiorum physicorum placitis componi possit*, *Div.Thom.(P)* 28 (1925) 67-68); *Metafisica ed esperienza nella Cosmologia*, *Gregorianum*, 1 (1920) 103. En opinión de P. Mielle, la proposición "Omne quod substantialiter mutatur ex materia prima constat et ex forma substantiali" es analítica, porque "sponte ex sola analysi mutationis et substantiae defluit", *De Substantiae materialis vi et ratione*, Lingonis, 1894, p. 359. "Hoc dogma —dice Suárez refiriéndose a la composición de materia y forma—ita receptum est in philosophia, ut sine magna ignorantia negari non possit, estque ita consentaneum fidei christianae ut eius certitudo non parum inde augeatur", *DM.15.15.* No hace mucho ha escrito J. Bellido que "el fin primordial del hilemorfismo aristotélico es dar una explicación racional, por sus últimas causas, de la unidad y mutabilidad de los seres materiales, buscar la razón de ser de los cambios en la misma esencia del ser material, en sus últimos constituyentes [...]. Negar la existencia de los cambios substanciales en el mundo material o la posibilidad de reconocerlos, equivale, pues, a negar el hilemorfismo. Actualmente son muchas las voces que, no sólo desde el campo filosófico,

No ocurre así actualmente, ni siquiera entre los autores neoescolásticos. La restauración decimonónica no devuelve al hilemorfismo totalmente sus antiguas posiciones. Cuando el aristotelismo renacía a mediados del siglo pasado encontraba a su alrededor un medio científico extraordinariamente diferenciado del que le fue connatural en su primer nacimiento; en los momentos actuales la diferenciación es todavía mayor. La ciencia físico-químico-biológica ya no la hacen los enciclopédicos filósofos, sino los especializados científicos, que han llegado a definir inequívocamente la personalidad, el método y el objeto de sus investigaciones. La filosofía de la Naturaleza de inspiración aristotélica encuentra hoy la ciencia, más que a su lado, enfrente, y, esto no obstante, no puede menos de tener en cuenta las afirmaciones de los científicos, que en contacto directo y experimental con el cosmos sensible han sondeado profundamente en la realidad, y han puesto de manifiesto que ésta es mucho más compleja y muy distinta de lo que Aristóteles había pensado.

Se comprende que a la vieja doctrina filosófica de la Naturaleza no le resulte siempre fácil una toma de contacto con la experiencia en la nueva situación, y que ante las frecuentes impugnaciones que más o menos fundadamente se le hacen en nombre de la ciencia, sus cultivadores hayan reaccionado con exquisitas argumentaciones, a las que consagran capítulos enteros. Basta ojear la literatura cosmológica de los últimos decenios para convercerse de ello.

Se registra efectivamente, en primer lugar, un especial empeño en el examen científico filosófico de los datos que ofrece la ciencia experimental, con el fin de constatar la facticidad de la discutida transmutación substancial, a la que se cree descubrir debajo de la superficial apariencia de lo que en los laboratorios se tiene por mera asociación y disociación de corpúsculos elementales. Este empeño responde, en no

---

sino también desde el científico, impugnan la existencia de verdaderos cambios substanciales [...]. Influenciados sin duda por estas afirmaciones que se hacen en nombre de la ciencia, algunos filósofos modernos, como F. Renoirte [cita Eléments de Critique des Sciences et de Cosmologie, Louvain 2-1947, pp. 212 ss], considerando insuficientes las pruebas tradicionales del hilemorfismo basadas en los cambios substanciales, tratan de buscar otras pruebas de tipo más bien ontológico, en su afán de permanecer fieles a la filosofía tradicional. Bien está que se busque la mayor abundancia de pruebas en favor de dicho sistema, pero, a nuestro juicio, todas ellas serían de muy poca utilidad, si no se reconoce la existencia de verdaderos cambios substanciales, razón y objeto del hilemorfismo. Creemos, sin embargo, que todos estos filósofos han rendido demasiado pronto sus armas [...]; a nuestro juicio no sólo no tiene nada que oponer la ciencia moderna a la existencia de verdaderos cambios substanciales en los seres materiales, sino que, por el contrario, ella nos ofrece una confirmación experimental de los mismos, como trataremos de justificar más adelante", *Los cambios substanciales y la ciencia moderna*, *Salmanticensis* 3 (1956) 92-93.

pocos autores, a la convicción de que el abandono de este pivote pone en contingencia el anclaje de todo el sistema [5].

El resultado de estos exámenes no es, sin embargo, igualmente satisfactorio para todos. No pocos autores estiman que, no siendo posible hoy por hoy constatar ciertamente la facticidad de la mutación substancial, este dato empírico es poco seguro, y no ofrece garantías necesarias como para constituir la base fundamental de una construcción filosófica de verdadera altura metafísica [6].

Pero, aun los que en este punto son más optimistas, creen también que en todo caso es necesario consolidar plenamente la posición tra-

---

[5] Observa N. Luyten que "la préocupation essentielle était souvent de savoir comment on pourrait sauver telle ou telle position traditionelle en face d'une science qui semblait affirmer le contraire", *Rev. Phil. Louv.* 49 (1951) 68. Cfr. A. G. VAN MELSEN, o. c., Louvain 2-1954, pp. 107-109. En *Rev. de Phil.* 27 (1920) 641, escribía así G. VOISINE, haciendo la reseña de la obra de R. LESPIEAU, 'La molécule chimique': "On ne peut, aprés tout, philosopher qu'avec la science de son temps. C'est qu'ont pratiqué, Aristote et Saint Thomas". Lespieu consagra, en efecto, un capítulo de su obra a mostrar la necesidad que tiene el cosmólogo de estar en contacto con la ciencia de su tiempo. Cfr. R. MASI, *L'ilemorfismo di fronte alla fisica di oggi*, Div. Thom. (P) 26 (1949) 41-48; *Struttura della materia*, Brescia, 1957. La antigua preocupación por el acorde físico-filosófico se refleja bien en la obra de FARGES, *Matière et forma en présence des sciences modernes*, París 2-1892. Más recientemente vuelve sobre el tema F. BUDDE, *Der Hylemorphismus ein überholter standpunkt*, Div.Thom.(F) 29 (1951) 25-64. W. BÜCHEL, *Über die Ableitung des Hylemorphismus aus den Ergenisen der modernen Physik*, en Sapientia Aquinatis, Communicationis IV Congressus Thomistici internationalis, Romae, 1955, pp. 36-38. Z. BUCHER, *Die Innenwelt der Atome*, Donauwörth, 1949, pp. 362-364. J. BELLIDO, en el artículo antes citado, afirma que nada se opone [...] a la existencia y comprobación de verdaderos cambios substanciales en los seres materiales; su aclaración completa exige ciertamente un conocimiento más profundo y detallado de las fuerzas que actúan en el átomo, cuyo estudio y análisis presenta grandes dificultades para el científico, pero ello no es obstáculo para que nosotros, basándonos únicamente en su existencia, sin conocer su verdadero valor e influjo, podamos hacer ya deducciones de tipo filosófico", p. 136. "Pour établir par voie d'induction leur système de la Nature, Aristote et Saint Thomas n'utilisent d'autre chef de prevue que les changements substantieles [...]. Mais ce, n'est pas seulement la thèse centrale de la Cosmologie péripatéticienne qui chancelle par le fait de la renonciation à cet argument, c'est toute la physique toute la philosophie de la Nature qui s'ecroule"; así se expresó M. Gossard, que rechazaba "une preuve de suppléance que les grands classiques auraient ignorée", *Les changements substantiels et la théorie de la matière et de la forme*, Rev. de Phil. 27 (1920) 621-639. Cfr. P. GENY, *Utrum et quatenus...* pp. 65-82. F. SAINTONGE, *Summa Cosmologiae*, Montreal 1941, páginas 334-337. P. HOENEN, *Cosmologia*, Romae 5-1956, pp. 282-294.

[6] F. Renoirte concluye así su crisis del argumento de las mutaciones substanciales, aun habiendo tenido en cuenta los fenómenos de la nutrición en los seres vivos: 'Nous devons donc conclure que, si l'on se borne à la preuve exposée, la vérité de la théorie hylémorphique n'est pas plus certaine que l'affirmation selon laquelle le monde strictement materiel est fait de plusieurs substances [...]. Nous ferons donc observer d'abord qu'on ne peut pas constater que le phénomène de nutrition comporte nécessairement génération et corruption de substances, c'est-à-dire transformation substantielle dans le sens strict", Eléments de critique des sciences et de cosmologie, Louvain 2-1947, pp. 212-220. Así también J. HELLÍN, *Cosmología*, BAC, Madrid 2-1959, páginas 300-301, y J. MORÁN, *Cosmología*, Méjico 1951, p. 409.

dicional, justificándola satisfactoriamente en el mismo campo en que es combatida, mostrando que es plenamente conciliable con la nueva situación científica, y que se ve confirmada por ella [7].

Por eso, sin perjuicio de algunas opiniones periféricas, el momento actual de la especulación neoscolástica contemporánea en pro de la teoría hilemórfica se caracteriza inconfundiblemente por un marcado interés por otras pruebas que podríamos llamar "fixísticas" [8], y que se presentan como igualmente clásicas que la prueba basada en las transmutaciones substanciales.

La extensión, característica peculiar de las substancias materiales, la divisibilidad de éstas en partes integrantes, la pluralidad de ejemplares individuales dentro de la misma especie común, la sensibilidad, y algunas otras propiedades de los objetos de nuestra experiencia, más o menos directa, constituyen a juicio de muchos autores seguras bases de partida para otros tantos procesos inventivos de la materia, al fin de los cuales aparece ésta como condición de posibilidad de tales características de la substancia material.

Mas como no han faltado voces salidas sobre todo del campo antihilemorfístico, aunque no exclusivamente de él, que han denunciado una cierta evolución del sentido y alcance de esta teoría [9], así como la "novedad" de las pruebas actualmente aducidas [10], los autores han tenido que vindicar no solamente la validez de estas pruebas, sino también

---

[7] P. GENY, *Metafisica ed esperienza*, pp. 100-101, 116. H. SCHAAF, *Cosmologia*, Romae 1907, p. 290. P. MIELLE, o. c., p. 369. C. LIBERATORE, *Institut. Phil.*, Prati 2-1883, II, pp. 120-136. ZIGLIARA, *Summa Philosophiae*, Paris 17-1926, II, pp. 84-97. Aunque no se refiere al problema concreto que nos ocupa, creo que Luyten refleja algo de esto cuando dice que "La Cosmologie thomiste a une certaine experience de ce qu'il peut en coûter d'être trop accueillant pour des données qui appartiennent plus à une systématique qu'au réel. L'acceptation de l'image aristotélicienne du monde a causé assez déboires à la cosmologie thomiste pour qu'elle ne recommence pas de gaîté de coeur avec une autre image systématisée du monde, fût-ce celle de la science moderne", o. c., p. 691.

[8] Con la denominación de "fixística" me voy a referir a toda prueba de la composición hilemórfica aristotélico-tomista, que no se base ni directa ni indirectamente en el hecho de la transmutación substancial. La literatura del género "Manual" o "Curso Filosófico" es pródiga en la aducción de argumentos fixísticos; revelan originalidad los estudios de R. Masi, F. Renoirte, A. G. van Melsen, ya citados, y es clásico el *Essai critique sur l'Hylemorphisme* de P. DESCOQS, Paris 1924; cfr. *ad hoc* páginas 228-280.

[9] J. ECHARRI, *Autocrítica histórica del hilemorfismo*, Pensamiento 8 (1952) 147-186.

[10] "Il n'y a donc pas, à notre sens, dans la tradition scolastique, de preuve de rechange, en cas de déficience de l'argument des changements substantiels", escribía GOSSARD, o. c., p. 639. Cfr. PALMIERI, *Cosmologia*, c.2, a.2, pp.130-132. Ramière, citado por Mielle, o. c., p. 335, se pronuncia en este sentido, y también Bellido, como acabamos de ver, o. c., p. 93.

su clasicidad, con el fin de disipar toda duda acerca de la impugnada continuidad doctrinal.

A esta necesidad responde el manifiesto interés que se observa en hacer constar la solera escolástica de las vías fixísticas, y, en particular, lo repetidamente que aparece invocada la autoridad del Doctor Angélico, cuyo testimonio representa indudablemente un máximo de garantía de clasicidad [11].

Es verdad que no se suele afirmar expresamente que el Santo Doc-

[11] "Bien que, dans la question présente, l'argument d'autorité n'ait rien à voir et que nous n'ayons pas à rechercher si saint Thomas a tenu ou non notre preuve, mais seulement à nous mettre en peine que celle-ci soit bonne, nous ne pouvons nous tenir de noter que cette preuve tiré du continu en faveur de la matière prime n'est nullement étrangère à la pensée du saint Docteur. Elle se trouve même, tout au contraire, explicitement chez lui dans la Somme théologique [...]. Dans le deuxième livre de la Somme contre les Gentils saint Thomas avait déjà auparavant, de manière très nette, exploité cette doctrine [la doctrina que afirma que todo cuerpo por ser continuo es divisible y, por consiguiente, potencial, y compuesto de materia y forma]. Así Descoqs, o. c., p. 253. Cfr. Remer-Geny, *Cosmologia*, Romae 7-1937 pp. 20 ss; Stanghetti, *Cosmologia*, Romae 2-1939, pp. 63 ss; R. Masi, *Struttura della materia*, Brescia 1957, pp. 65 ss. Cfr. *Sapientia Aquinatis*, p. 132; Geny, *Utrum et quatenus...*, p. 68; Schaaf, o. c., pp. 297-298, alude a San Buenaventura, a Gil de Roma, a Suárez y a los Conimbricenses, cuando trata de la clasicidad del argumento basado en la oposición de las propiedades que los cuerpos presentan; Masi encuentra en Santo Tomás el fundamento de esta argumentación, y Morán dice que no debe ser llamada "argumentum Neoscholasticorum", como algunos pretenden, o. c., p. 394. "Hoc argumentum non fugit [...] nobiliores scholasticos, qui non obstante coelorum incorruptibilitate, eos tamen ex materia et forma componi docuerunt, propter accidentia quae eis haud secus ac terrestribus conveniunt. Ex quo illud sequebatur coelos non iam esse intrinsece incorruptibiles, ea ratione qua incorruptibile est ens simplex, sed solum extrinsece, quatenus deest causa qua mutationes in ipsis producat. In hoc quidem erraverunt scholastici cum physicis suae aetatis, sed propter experientiae defectum, non ratiocinii". Así Mielle, o. c., p. 379, refiriéndose al argumento fundado en la extensión. Por lo que a Santo Tomás se refiere, tendremos ocasión de comprobar que no es totalmente exacto decir que en opinión del Santo los cielos sólo extrinsece son incorruptibles. En el mismo sentido se pronuncian Monaco, que ve ya aducido por Santo Tomás el argumento basado en la pluralidad de individuos dentro de la misma especie, *Cosmologia*, Romae 3-1930, p. 70, cita a Santo Tomás 2CG,93; y Marcelo del Niño Jesús, por lo que hace al argumento de la especificidad de la acción y su finalidad, *Cursus Philosophiae Scholasticae*, Bilbao 2-1924, v. 2, pp. 136-139. Ni obsta que el mismo San Alberto Magno, Escoto y algunos otros [cfr. Tedeschini, Quaestio historica de corpore simplici quoad essentiam, apéndice del t. 3 de las Institutiones Philosophicae de Palmieri, Romae 1876, p. 321], que en su cosmología celeste, y aun en la terrestre, siguen de cerca los pasos de Averroes, difícilmente puedan ser incluidos en el número de aquellos que reconocieron la validez de ciertos argumentos fixísticos, como el fundado en la extensión de los cuerpos; su testimonio—no obstante la autoridad de estos hombres—no representaría mucho en contra de la clasicidad de estos argumentos, si ésta se sostuviera apoyada por el testimonio favorable de muchas otras primeras figuras. Además de los ya aludidos pueden verse citados por Suárez DM.13,10, entre otros, a Plotino, Enneada IV,1.4,c.6: "Quidquid habet molem habet materiam". Cfr. Pereiro, o. c., l.5, c.9, p.193. Avicenna acentúa este punto de vista, Met., 1, II, tr. 2, c. 2 y Avicennae Metaphysices compendium, trad. de Nematallah Carame, Romae 1926, l. I, tr. II, c. 1, p. 11; y el mismo Averroes parece reconocer que el dualismo pasividad-actividad postula un doble principio, si bien no ha de ser siempre según se registra en los cuerpos sublunares.

tor recorriera formalmente estas vías [12], pero quizá a veces se le atribuye a este respecto más de lo que él pudo pensar, teniendo en cuenta el conjunto de su filosofía personal. Intentaré puntualizar y hacerlo ver.

Voy a tomar la potencialidad como hilo conductor. Con este término designo esa nota genérica por la que toda creatura se contradistingue de Dios. Es una noción análoga, que en Santo Tomás aparece como criterio de discriminación y de estructuración óntica en toda la latitud del ser; toda realidad es en alguna manera referible a la potencialidad; desde Dios, que se caracteriza por la omnímoda inmunidad de toda potencialidad, como Ser por esencia y Acto Puro que es, hasta la materia prima, realidad puramente potencial, cuya esencia es precisamente ésa: ser potencia en toda la latitud del ser sensible; en todos los demás seres comprendidos entre estos dos extremos, la actualidad y la potencialidad coexisten juntamente, pero no en todos unívocamente ni en la misma proporción. La raíz profunda de esta diversidad debe ser buscada en las esencias respectivas; de aquí que el estudio de la potencialidad que presentan los cuerpos sea una vía de penetración hacia sus constitutivos esenciales.

Este estudio debería comenzar considerando las inferencias fixísti-

---

[12] Masi puntualiza bien, y observa que el argumento basado en la oposición cantidad-cualidad tiene su fundamento en Santo Tomás, si bien "S. Tommaso presupponendo dimostrati i due principi, materia prima e forma sostanziale, collega la quantità alla materia e la qualità alla forma sostanziale; nel nostro raggionamento noi andiamo in senso inverso: conoscendo la quantità e la qualità dimostriamo l'esistenza dei due principi sostanziali dai quali quantità e qualità scaturiscono", Sap. Aquin., página 135. Así también Schaaf, al hacer la autocrítica de su argumentación, o. c., página 306, y Morán, que advierte que aunque el argumento basado en la oposición de las propiedades no fue aducido por Santo Tomás, puede, sin embargo, decirse que está tomado del Santo Doctor, o. c., p. 399. Parecida advertencia hace Hoenen a propósito de la repetida invocación que los autores hacen del texto tomístico del Comentario al libro I De Coelo, en el que Santo Tomás infiere la composición de materia y forma en los cuerpos celestes a partir de su oposición al grado de intelectualidad; Hoenen es de parecer que esta manera de argumentar aplicada a los cuerpos sublunares implica un círculo vicioso, a menos que se aduzca sólo a título de confirmación, o. c., p. 293. Y Mielle observa, por su parte, cuando atribuye a los clásicos esta manera de argumentar: "Quoniam tamen communiter supponebant demonstratam per mutationes substanciales materiae et formae existentiam, potius per synthesim procedebant, proprietatum rationum assignando, quam per analysim et inductionem qualis in causis et essentiis inveniendis solet adhiberi. Prior inter neoscholasticos (quem saltem novimus) hac methodo analytica explicite in hoc punto usus videtur fuisse P. Liberatore [Cosmol., n. 126; Della composizione sostanziale dei corpi, a. 54; Du compose humain, n. 365]". El propio Suárez escribe a continuación del párrafo antes citado: "Licet prima cognitio materiae primae inventa fuerit per viam motus et transmutationis, tamen semel cognita hac compositione, inde ratiocinatum est ad superiora et ex aliis similitudinibus et accidentibus talium corporum intellectum est hanc compositionem esse communem omnibus corporibus [...] falso supponitur materiam esse tantum propter generationem et corruptionem", DM.13,10.

cas de la materia prima que pueda haber en Santo Tomás hechas a partir de la mutabilidad no substancial. Esta consideración la he hecho, pero no puedo referirla aquí por extenso; he llegado a la conclusión de que, según Santo Tomás, la razón formal de "ser accidentalmente mutable", no postula la presencia en el sujeto de tal mutación de un principio de pura potencialidad, cual es la materia prima.

Más interés tiene la naturaleza de las determinaciones que poseen los cuerpos y, según las cuales, son mutables, es decir, sus características cuantitativo-cualitativas, en especial su extensión y su sensibilidad.

Al estudio de la mente de Santo Tomás acerca de la índole cuantitativa de los cuerpos como base de partida para una penetración hacia sus esencias dedico las páginas que siguen. Por razones que se comprenderán fácilmente, y que expondré con más amplitud en su lugar, he de comenzar fijándome en ciertos puntos de la doctrina tomística acerca de los 'cuerpos celestes', y he de referirme frecuentemente a ella, porque aunque se trate de una concepción superada y abandonada hoy día, no lo era así en el siglo XIII, y está tan enraizada en la filosofía personal de Santo Tomás que creo que no es posible valorar justamente el pensamiento del Santo Doctor acerca de la naturaleza corpórea sublunar, sin tener en cuenta su enseñanza filosófica acerca de los cuerpos superiores [13].

Centrado este estudio en el problema de determinar la mente del Aquinate en punto a la inferencia cantidad-materia prima, tampoco puedo dedicar la debida atención a la inferencia sensible-material. Baste decir que aunque es verdad que por esta vía, y en clima fixístico, se puede llegar a detectar una cierta composición hilemorfoide en la esencia de los cuerpos que presentan características sensibles, son sin embargo necesarias algunas precisiones y no es posible identificar sin más la composición así detectada con la composición hilemórfica propiamente dicha, que es la que Santo Tomás, con Aristóteles, reconocía en el que él llamaba universo corpóreo sublunar. Por vía de sensibilidad, es decir, de no-actual-inteligibilidad no parece posible llegar a establecer independientemente de la mutación substancial la comunidad de la ma-

[13] J. de Vries, en Scholastik 10 (1935) 77-90, llamaba la atención sobre la necesidad de considerar los influjos que la física medieval pudo tener en la metafísica, y escribía: "Das mittelalterliche Weltbild im ganzen Denken des hl. Thomas eine so bedeutende Stellung einnehmen soll, dass diese zeitbedingten Anschauungen so innig un anscheinend unauslöslich in das Ganze der thomistischen Philosophie hineinverwoben sein sollen. Und doch, wenn es den meisten kaum zum Brewusstsein kommt, welch verhältnismässig breiten Räum diese Anschauungen bei Thomas einnehmen, hat das nicht vielleicht dar seinen Grund, dass wir uns gewöhnt haben, über solche Bemerkungen wie über störendes Beiwerk hinwegzulesen?"

teria prima en todos los cuerpos, y mientras no se logre esto no se puede decir que se haya detectado el hilemorfismo en su sentido aristotélico-tomístico. Y desde luego, *desde el punto de vista histórico-crítico* —que es el punto de vista en que me sitúo—, nada autoriza a decir que Santo Tomás llegó a detectarlo por este camino. Cierto que él dio los principios que hoy se invocan para ello, pero, atendido el conjunto doctrinal del Santo, es menester afirmar que en la mente del Angélico semejante inferencia es imposible.

He subrayado lo del *punto de vista histórico-crítico* porque no me propongo estudiar la validez de las vías fixísticas, sino solamente su clasicidad y, en particular, si Santo Tomás las recorrió o no.

La materialidad de los cuerpos incorruptibles.

Consta indudablemente que Santo Tomás tenía los cuerpos celestes por hilemórficamente estructurados en sus esencias [14], y que infería la peculiar estructura hilemórfica de estos cuerpos—no obstante su incorruptibilidad substancial y su invariabilidad cuantitativo-cualitativa—en razón de su índole extensa y sensible.

Claro que, como el mismo Santo Tomás repetidamente asevera, la materia prima inferible a partir del dato cuantitativo-sensible, que ofrecen los cuerpos superiores, apenas tiene algo de común con la materia que es principio de corruptibilidad, y sólo 'secundum analogiam' puede ser unificada con ella. ¿Qué interés puede tener entonces para él la extensión como dato inicial en orden a la inferencia de la estructura hilemórfica propia de los cuerpos que él llama sublunares e inferiores, y que, por otra parte, son los únicos que ahora se reconocen, una vez establecida la homogeneidad del mundo sensible? Más aún, hemos de ver en seguida que la cantidad es de la misma naturaleza en uno y otro orden de cuerpos (sublunares y celestes), por lo que parece ser que la cantidad deja de ser criterio fixístico suficiente por sí sólo para discriminar uno y otro tipo de composición hilemórfica. Sin embargo, la vinculación extensión-materia prima sublunar se encuentra en las páginas de Santo Tomás. Es, por consiguiente, necesario precisar el sentido y alcance de esta vinculación, pero antes puntualizaré algo más las características del hilemorfismo propio de los cuerpos celestes.

[14] En I-II.49,4/c no parece tan decidida la afirmación del hilemorfismo celeste, y diríase que se habla de él en hipótesis; no es sólo aquí donde esto se aprecia. Son sin embargo, tan claras y tan repetidas las afirmaciones ciertas que no es posible dudar de la mente del Aquinate a este respecto.

El dogma de la incorruptibilidad de los cuerpos celestes.

Sabido es que la perennidad de los cuerpos celestes fue tenida durante muchos siglos por verdad inconcusa, contra la que apenas se levantó nunca una voz contradictoria. Bien podría decirse que se trataba de un 'dogma receptum', cuyos orígenes habría que ir a buscar en la más arcana tradición mítico-filosófica prehelénica.

Menos unánime fue a los comienzos el sentir de los Padres de la Filosofía acerca de la naturaleza de los cuerpos superiores, pero al fin prevaleció la opinión que sostenía su índole hilemórfica, que Santo Tomás hizo en su día suya, y propugnó repetidas veces en sus escritos, a propósito de los más variados temas, como tendremos ocasión de comprobar. Con ello nos ofrece un interesante estudio, toda vez que en su astrología nos ha dejado el Aquinate una neta afirmación fixística de la estructura hilemórfica. La enseñanza tomista acerca del hilemorfismo celeste y en particular acerca de su materia prima y de su forma substancial nos va a permitir fijar con seguridad máxima la postura que el Santo Doctor adopta ante el establecimiento fixístico del hilemorfismo sublunar.

La incorruptibilidad de los cuerpos celestes aparece en Aristóteles coom una verdad no menos cierta que la evidente corruptibilidad de las substancias corporales sublunares.

En este punto el Filósofo parece que tiene conciencia de no separarse del sentir de la tradición, cuando afirma indubitamente que los Cielos han permanecido y permanecen siempre invariables en su ser y en su movimiento.

Después de haber aducido en su tratado de Coelo algunas pruebas teóricas en pro de la incorruptibilidad, fundamentalmente de orden cinemático, añade que los hechos confirman la doctrina de la invariabilidad entitativa de las substancias materiales superiores, y los hechos que aduce son tres: la unanimidad con que los hombres han localizado siempre la divinidad en la región superior del mundo; la experiencia secular de la constancia substancial y accidental de los cuerpos celestes atestiguada por los observadores de todos los tiempos; el nombre de ETER que desde la más remota antigüedad se ha dado al mundo superior [15]. Todo converge en el testimonio de que "los hombres han tenido siempre la opinión que nosotros profesamos—dice Aristóteles—, porque no es una vez ni dos, sino un número infinito de veces, las

[15] Cfr. De Coelo 1,3,270 b1-25; Santo Tomás 1C.7.

que esa misma opinión se ha emitido y transmitido hasta nosotros" [16].

Santo Tomás anota en su comentario, a este propósito, que Aristóteles al expresarse así previene la objeción que alguno podría hacer, aduciendo contra ese consentimiento universal la instancia de que ciertos filósofos sostuvieron lo contrario. Esto no obstante "en el continuo renovarse de la filosofía, las opiniones falsas se van abandonando y prevalecen las verdaderas" [17].

A partir de Aristóteles la tesis de la corruptibilidad queda prácticamente relegada; la de la incorruptibilidad se adueña del campo filosófico-físico, todavía indiferenciado, y perdura incontestada, hasta que en el siglo XVII la ciencia experimental, avanzada ya su emancipación de la filosofía, mina definitivamente los fundamentos de tan peregrina diferenciación entre uno y otro orden de cuerpos [18].

Pero si la putativa invariabilidad intrínseca del cuerpo superior, lo discriminaba profundamente del inferior, una serie de características comunes a ambos órdenes de substancias manifestaban a su vez que las estructuras básicas en uno y otro género de cuerpos no eran quizás totalmente desemejantes. El movimiento local, la magnitud dimensiva, la no-actual-inteligibilidad, cierto grado de alterabilidad..., eran, entre otras, características en alguna manera comunes, y hacían posible un cierto conocimiento de estos cuerpos, que se revelaban también como materiales, no obstante su incorruptibilidad [19].

En Santo Tomás la incorruptibilidad de las substancias materiales se encuentra todavía decidida y repetidamente afirmada, no menos que su materialidad. Es imposible no ver en ello un exponente de lo profundamente persuadido que él estaba de la verdad de una y otra aserción [20].

---

[16] Ib., 270 b16; Santo Tomás ib.

[17] 1C,7. Empédocles sería uno de los que negaron la incorruptibilidad de los cuerpos superiores. Cfr. 9M.9 y 1C.9. Sin embargo, en I.68,1/2 parece que Santo Tomás le tiene por incorrupcionista.

[18] El 12 de mayo de 1612 escribía Galileo al Príncipe de Cesi: "Presumo que estos descubrimientos [manchas solares y lunares] serán los funerales, o, más bien, el fin y el juicio final de la seudofilosofía, habiendo dado señales el sol y la luna. Las cosas que van a decir los peripatéticos para defender la incorruptibilidad de los cielos". Citado por DOMÍNGUEZ, *Historia de la Filosofía*, Santander 5-1946, p. 261, nota.

[19] 2C.14; LC,7.

[20] Santo Tomás ha superado totalmente la creencia en los "cuerpos divinos", pero conserva todavía, como buen hijo de su tiempo, un profundo respeto hacia los cuerpos celestes, y esta influencia ambiental se ha manifestado en su especulación astrológica. La superioridad entitativa de los cielos, su incorruptibilidad, su función causal-regulante del ser y del acaecer sublunar, no son afirmaciones compromisarias, sino que pertenecen a la más basilar de la que podríamos llamar su Weltanschauung. La materialidad esencial de los cuerpos celestes, y su incorruptibilidad, se encuentran afirmadas incuestionablemente desde el De Ente et Essentia hasta el Compendium Theo-

Movimiento circular, "quintum corpus" e incorruptibilidad.

En la conciliación de la incorruptibilidad con la materialidad es donde Aristóteles se muestra valientemente innovador, y propugna una concepción original del cuerpo material incorruptible, que, si bien en él no llega a la concreción definitiva, y presenta todavía imprecisiones que dan lugar a las interpretaciones divergentes de sus comentarios, representa, sin embargo, un primer paso hacia una síntesis doctrinal que conjugue la materialidad de todo cuerpo con la corruptibilidad de unos y la incorruptibilidad de otros; el último paso en esta dirección lo dará Santo Tomás, en quien la cosmología celeste representa ya un capítulo doctrinal suficientemente elaborado, aunque tampoco exento de aporías, como tendremos ocasión de ver.

Hasta Aristóteles la homogeneidad de Universo había sido una característica común a todas las cosmologías, que, si bien no habían coincidido todas en la elección de la protomateria, sin embargo todas habían construido el edificio sublunar y el celeste con material común. La incorruptibilidad de los cuerpos celestes era explicada unas veces recurriendo a una intervención de los dioses, o a ciertos privilegios supererogativos, pero nunca fundada en la naturaleza de sus substancias [21].

Aristóteles fue el primero que, al decir de Santo Tomás, abandonando la opinión común en su tiempo, había propugnado que los cuerpos celestes y los sublunares no comunicaban en la materia [22]. En la cosmología celeste la cuaterna elemental clásica y la materia prima de los cuerpos sublunares, no intervenían para nada [23]. El orden corpóreo superior y el inferior quedaban radicalmente discriminados ya en el sustrato material primero [24].

---

logiae. Se han señalado, con todo, ciertas expresiones que podrían inducir, según algunos, a pensar en una evolución del pensamiento del Santo Doctor en este punto. Así lo dice Suárez en DM.13.10. No obstante, el mismo Suárez califica en esta misma ocasión de "opinio Sancti Thomae" la sentencia que sostiene la materialidad celeste, y que él también comparte. Si hubo algún corrimiento en el pensamiento tomístico fue ciertamente hacia la materialidad. Véase cómo explica Santo Tomás en 2C.10 en qué sentido se ha de entender la simplicidad de los cuerpos celestes. Más cuestionable, y no sin fundamento, es la posición de Aristóteles. Cfr, Suárez, l. c., y Pereiro, De communi omnium rerum naturalium principiis et affectionibus, libri XV, Venetiis 1591, páginas 193-197.

[21] I.50.5/3, y I.68,1/c.

[22] 2S.1.1,1,2/c. Cfr. 3P.8. Según Zeller, el pitagórico Filolao habla ya de un quinto cuerpo, si bien no hay unanimidad en la interpretación de la naturaleza de este cuerpo. Die Philosophie der Griechen, Leipzig 1923, I, 1, p. 437; cfr. p. 443, nota 3. Tampoco el éter de Empédocles y el de Anaxágoras superan la naturaleza aérea e ígnea, respectivamente, Zeller, o. c., I/2, pp. 980 y 1235.

[23] I.68.1/c.

[24] Toda la lección 4.ª del comentario al libro I De Coelo et Mundo está dedicada

El movimiento circular observado en los cielos y privativo de ellos aparece en Aristóteles y en Santo Tomás como un dato inicial, a partir del cual se llega a la discriminación entitativa de una y otra substancia material; tal movimiento revela, en efecto, por una parte, la índole material cuantitativa de las substancias celestes, y por otra manifiesta su peculiar naturaleza, toda vez que entre el movimiento natural—cual es el circular para los cuerpos celestes—y la naturaleza del cuerpo hay una correspondencia intrínseca, máxime si se trata de movimientos naturales simples y de cuerpos elementales. El comentario de Santo Tomás al libro I de Coelo es muy explícito a este propósito. Cuerpo simple es el que tiene en sí un principio intrínseco de algún movimiento "elemental", que será, por tanto, para él un movimiento natural. Al cuerpo compuesto le corresponde un movimiento natural compuesto [25]. Cuerpo simple y cuerpo compuesto, a este respecto, valen tanto como elemento y mixto; así consta por la contraposición que se lee al fin de la primera lección.

Los movimientos locales simples naturales son tres: ascendente, descendente y circular. Ellos componen los restantes movimientos locales y a su vez no son reducibles a otros más sencillos. Se caracterizan según las dos magnitudes simples, recta y circular. El movimiento circular tiene lugar "circa medium" y el rectilíneo "a medio" o "ad medium", según sea ascendente o descendente. Es imposible que un cuerpo se mueva naturalmente con el movimiento natural de otro. Por ser el movimiento natural circular simple y diferente de los otros, la naturaleza del cuerpo que lo posee ha de ser también diversa de la de los cuerpos, a los que corresponden movimientos naturales ascendentes y descendentes. Ahora bien, la experiencia muestra que los cuerpos celestes se mueven circularmente y permanecen invariables en su movimiento; éste ha de serles, por consiguiente, natural, pues nada violento es durable. Forzoso es, pues, concluir que la naturaleza de estos cuerpos es diversa de la de los cuatro elementos sublunares [26].

Pero la mobilidad del cuerpo celeste nos dice todavía más. Nos enseña que en este cuerpo no hay alterabilidad ni aumentabilidad ni corruptibilidad. Por ser el movimiento local el primero de todos los movimientos, todo ser propiamente movible ha de serlo al menos localmente, y en fuerza de ello ha de poseer una materia por lo menos "ad

---

a exponer las razones por las que es necesario admitir la existencia de un quinto cuerpo, de naturaleza diferente de la de los cuatro elementos clásicos. Cfr. I.66,2/c.

[25] 1C.4.

[26] Ib.

ubi"; pero esta movilidad no implica necesariamente ningún otro grado superior de materialidad [27]. Si el movimiento local en cuestión es el movimiento circular natural, entonces no solamente no viene implicada en él ninguna otra movilidad del sujeto, concretamente del cuerpo celeste, sino que viene positivamente excluída. Una primera razón de esta ulterior inmovilidad puede ya verse en la falta de contrariabilidad entitativa que disfruta ese sujeto, detectada por el movimiento circular, si bien ésta no sea todavía la razón última [28].

Toda corrupción, sea simplemente dicha, sea "secundum quid", se debe al contrario activo; al no darse en las substancias celestes la contrariabilidad han de ser necesariamente incorruptibles [29]. En efecto, los movimientos de los contrarios son a su vez contrarios; al no ser posible un movimiento local contrario al circular, es imposible una substancia que por sus cualidades se oponga contrariamente al cuerpo celeste. Eliminada esta posibilidad queda establecida la incorruptibilidad [30].

Santo Tomás y el problema de la pluralidad de materias primas.

Con todo ciertas razones de peso inducían a Santo Tomás a no aceptar fácilmente la incorruptibilidad natural de las substancias materiales superiores; el Santo las considera, y, después de ponderarlas cuidadosamente, las desestima. Las razones pueden resumirse así: 1. Algunos filósofos habían afirmado que son corruptibles; 2. La incorruptibilidad natural implicaría en ellos una "virtus essendi" infinita; 3. Materia y privación van siempre juntas, y, consiguientemente, materialidad y corruptibilidad también; además, ¿cuál podría ser la diferencia que distinguiera entitativamente la materia de los cuerpos corruptibles de la de los incorruptibles, si en la razón de materia una y otra materia han de carecer de toda determinación? Diríase que si se admitiera la materialidad de los cuerpos celestes no sería posible mantener la afirmación de su incorruptibilidad natural [31].

---

[27] 12M.2; 6M.3; 7M.2.

[28] 1C.6-7. En estas ocasiones se aprecia el sentido crítico de Santo Tomás, y su libertad para desautorizar a Aristóteles cuando su opinión no le parece sostenible. Estas ideas se encuentran en otras obras mucho más personales del Aquinate, como, por ejemplo, en la Suma contra gentiles, 3.82.

[29] En 1C.6 acaba de quedar precisado el sentido en que dos substancias pueden ser contrarias.

[30] Conviene tener presente el profundo alcance que tienen estas relaciones, al parecer caprichosas, entre características cinemáticas y cualitativas de los cuerpos elementales, así como el presupuesto mutacionístico que tienen en su base. Cfr. A. Hayen, *La théorie du lieu natural d'après Aristote. Contribution à l'étude de l'Hylemorphisme*, Rev. Neosc. 31 (1937) 5-43.

[31] Las observaciones son de Filópono, y pueden verse referidas por Santo Tomás en 1C.6,

He aquí las respuestas del Aquinate: 1. El sentido en que Platón, cuya autoridad invocaba Philópono en favor de la corruptibilidad, afirmó que los cielos eran corruptibles, era muy otro: sólo quiso decir que deben tener el ser recibido de otra causa [32]; 2. De la perpetuidad del "esse", cuando éste es intransmutable, no se puede inferir una "virtus essendi" infinita; la materia celeste no tiene privación adjunta, y se distingue de la sublunar por su orden a un género de formas totalmente diverso. Averroes había solventado esta última cuestión "per interemptionem", negando que los cuerpos celestes estén constituídos por materia y forma. Santo Tomás le contradice, y, con esta ocasión, define nítidamente la índole de la materia y de la forma de los cuerpos celestes.

Santo Tomás y Averroes convienen en el aserto inicial de la peculiar índole de la naturaleza celeste, de su incorruptibilidad y de la equivocidad que rige entre unos y otros cuerpos, pero sus ulteriores explicaciones divergen manifiestamente.

Reconociendo el Angélico que en el cuerpo celeste no hay potencialidad "ad esse", sino sólo "ad ubi" [33], no niega por eso que en él haya composición de materia y forma; afirma que la hay y, por cierto, de materia que es "ens in potentia tantum", pero con la peculiaridad de que su potencialidad está totalmente actuada por la forma [34]; materia y forma están unidas, por consiguiente, en un genuino compuesto hilemórfico, lo cual no obsta a la perennidad del compuesto, pues se trata de una unión indisoluble.

Ni hay en ello dificultad alguna contra la contingencia de semejante creatura. Aunque el cuerpo celeste fuera no ya indisolublemente compuesto de esta manera, sino simplicísimo en su esencia, todavía sería contingente, porque no poseería su ser por esencia, sino por participación [35].

Con esta ocasión encontramos aducida por Santo Tomás la sensibilidad = no actual inteligibilidad, como criterio de composición hilemórfica. Los cuerpos celestes, dice Santo Tomás, son indudablemente seres actuales; han de ser, o han de tener, por consiguiente, un "acto"; no pueden ser ellos "acto" porque entonces serían inteligibles, no sensibles; es, pues, necesario reconocer en ellos un sujeto de su actualidad.

---

[32] 1C.6. No obstante, parece que Santo Tomás entiende alguna vez a Platón en el sentido del objetante; cfr. I.66,2/c. Cfr. 8P.21, y PO.5,4/1.
[33] 1C.6.
[34] SSP.6.
[35] 8P.21.

pero no es necesario que este sujeto o "materia" esté tarado con la privación; ésta no es sino la ausencia de una forma en un sujeto apto para poseerla, y no puede darse en la materia celeste, toda vez que ésta no es apta sino para la forma que actualmente posee, cuya índole peculiar consiste en actuar totalmente la potencialidad de su materia [36]. En esta característica de la forma celeste, que es una perfección "total y universal", encontramos la última explicación de la invariabilidad entitativa de los cuerpos celestes [37]. La materia de los cuerpos superiores se distingue de la de los inferiores por su ordenación a unas formas que agotan la potencialidad de su materia, a las que Santo Tomás llama perfecciones o formas totales, en oposición a las formas de los cuerpos sublunares, que él llama formas parciales, y que no agotan la potencialidad de la materia en que están recibidas [38].

Consideremos más de cerca ciertas particularidades de esta concepción tomística de la materialidad de cuerpo celeste. Creo que desde el punto de vista histórico-crítico es imposible desconocer este capítulo de la "Philosophia Naturalis" del Santo Doctor; pero primeramente hemos de prevenir una observación que podría ser hecha obviamente.

La significación actual de la doctrina tomista acerca de los cielos.

Hace ya tiempo que la ciencia experimental llegó a demostrar irrecusablemente que el cosmos celeste y el sublunar no están tan diferenciados entre sí como durante mucho tiempo se había creído. Distan sólo local y accidentalmente, y estas distancias no son suficientes para fundar una radical heterogeneidad entitativa entre ellos. La Historia nos muestra que la teoría de la incorruptibilidad de los cielos ha sido una de esas opiniones que no se resisten al empuje de la verdad, y que después de unos conatos de pervivencia, más o menos efímera, quedan al fin relegadas definitivamente [39].

[36] Esta característica de la forma celeste de actuar totalmente la potencialidad de su materia aparece frecuentemente afirmada por Santo Tomás en las más variadas ocasiones. La hemos encontrado ya en 1C.6 y en SSP.6, y recurrirá en 8P.21 y en I.66,2/c. Secuela inevitable de esta total actuación es la falta de privación en la materia celeste, y el que de ella se pueda y se deba decir que es materia solamente para la forma que actualmente tiene, sin que sea posible educir de ella ninguna otra. Los cuerpos celestes no comenzaron a existir por generación, sino 'per efluxum', 1C.6.

[37] La última razón de la incorruptibilidad no está en la falta de aptitud de la substancia celeste para ser determinada por contrarios, sino en que la potencialidad de su materia está agotada por la forma que actualmente posee; la no susceptibilidad de contrarios se sigue de aquí. Una forma que agota la potencialidad de su materia no puede tener contrario.

[38] 1C.6.

[39] La observación es originaria de Aristóteles, si bien él la formuló precisamente

Supuesto esto, puede parecer que, una vez desmentida experimentalmente esta condición peculiar de los cielos, el capítulo astrológico de la filosofía tomista ha perdido toda su actualidad, y que es posible prescindir sin más de toda la abundante enseñanza que el Santo Doctor nos ha dejado, basada en el presupuesto de la incorruptibilidad. Creo que no es así. Si no queremos hacer en Santo Tomás una vivisección, distinguiendo en su filosofía, y en su filosofar, dos secciones inconexas, forzoso es admitir que la mente del Santo Doctor respecto del hilemorfismo sublunar, y en especial respecto de los caminos por donde se puede llegar a establecerlo, no puede ser explorada sin tener en cuenta lo que el Santo pensaba acerca del hilemorfismo celeste.

Es verdad que nociones como "ser corpóreo único en su especie, por naturaleza", "materia prima específica, sin privación", "cuerpo macroscópico indivisible, en la razón misma de cuerpo", "forma substancial exhaustiva de la potencialidad de su materia", y algunas otras que encontramos en los esquemas de la filosofía tomista, parece que han quedado hoy vacías de contenido, porque fueron seudo-obtenidas, empírica o especulativamente, a partir de objetivaciones tenidas por reales solamente por el testimonio de una ciencia experimental muy primitiva, y de una tradición filosófica fuertemente impregnada de mitología. Pero tales nociones no han perdido por eso la inteligibilidad que en sí mismas consideradas tuvieron para Santo Tomás, ni su realizabilidad—según la mente del Santo Doctor—, siempre que nos encontremos en circunstancias como las que se daban a juicio de los medievales en el mundo corpóreo superior [40].

Parece que hoy podemos y debemos afirmar—"suppositis supponendis"—que en el universo corporal de nuestra experiencia más o menos directa sólo se da una potencia substancial, sujeto radical primero de todo el acaecer material, la "materia prima", simplemente llamada así,

---

para corroborar la verdad de la doctrina de la corruptibilidad de los cuerpos celestes. Cfr. 1C.7.

[40] La noción de materia prima puramente potencial, pero en una sola línea de perfección, y, consiguientemente, la posibilidad de una multiplicidad de materias primas en sí mismas diferentes entre sí, puede parecernos difícilmente admisible. Santo Tomás no lo creyó así. En él están indudablemente afirmadas una y otra. Explícitamente habla el Santo Doctor de dos materias primas, una que es puramente potencial en toda la línea de la perfección sublunar, que es específicamente plural, y otra que es también "ens in potentia tantum", pero sólo en una línea de perfección, que es la materia de los cuerpos celestes. Sin embargo, el que esto afirma no puede menos de reconocer tantas materias primas diferentes en sí mismas unas de otras cuantos son los cuerpos celestes, pues estos cuerpos no son transmutables mutuamente, y además en cada uno de ellos la forma posee toda la materia de que es capaz de tal forma.

es puramente potencial en toda la línea de la perfección sensible[41], y que materialidad sublunar y espiritualidad se oponen sin término medio. Pero podemos y debemos afirmar también que "ad mentem Sancti Thomae" son posibles muchos "ens in potentia tantum"[42], y que la noción de materia prima puramente potencial es de suyo objetivable, en fuerza de una analogía implicada en ella, en realidades puramente potenciales que no tienen por qué coincidir con la materia prima propia de los cuerpos corruptibles[43], y que es posible una macrodimensionalidad sin divisibilidad, y una no-actual-inteligibilidad sin "materia generabilis".

Es indiscutible que puede decirse con Hoenen que en este punto "corrigenda est opinio Sancti Thomae". La corrección sin embargo parece que no se puede reducir a arrancar simplemente del "Corpus Thomisticum" las páginas donde el Santo Doctor escribió su enseñanza acerca de los cielos, con lo cual quedarían eliminadas de la filosofía de Santo Tomás ciertas posibilidades de estructuración de la substancia material. Creo que con toda razón se puede decir hoy que filosofa en genuino tomismo y "ad mentem Sancti Thomae" un autor que, como Hoenen, piensa que hasta que no se haya constatado la transmutación de una substancia material dada en otra (Hoenen pone el caso del éter), no puede afirmarse que ambas substancias comunican en una misma materia[43 bis].

Creo que la corrección ha de consistir más bien en afirmar que las nociones manejadas por el Santo Doctor en su especulación acerca de los cuerpos celestes no son ya aplicables a ellos, porque está comprobado que, en realidad, de verdad no son incorruptibles, ni de naturaleza diferente de la de los cuerpos sublunares. Pero si hoy no se puede, o no se quiere, contar de antemano—al menos en fuerza de una precisión metodológica—con el dato de la mutación substancial de todas las substancias materiales, entre sí, nos encontramos por lo que hace a este punto en circunstancias semejantes a las que se daban en tiempo de Santo Tomás en el orden corpóreo superior; por eso a mi

[41] Algunos quizá no suscribieran esta afirmación, P. Hoenen, por ejemplo, se inclina a pensar que la materia del éter es diferente de la de los cuerpos de nuestra experiencia, o que por lo menos no se puede afirmar que sea de la misma naturaleza, mientras no se constate la transmutabilidad, Cosmologia, Romae 1956,6, p. 259.

[42] SSP.6. Esta diferencia entre materia y materia, en la razón misma de materia viene iluminada y confirmada en un párrafo de la Suma, en que Santo Tomás afirma que Dios puede cambiar una materia en otra, III.75,4/3.

[43] I.66,2/c. Cfr. 2CG.30.

[43 bis] O. c., p. 287.

entender no deja de tener interés, más aún, es necesario el recurso a la doctrina cosmológica celeste de Santo Tomás, si se quiere ponderar exactamente el alcance que en la mente del Aquinate tenían las fórmulas que empleaba, y definir el papel que en el establecimiento del hilemorfismo sublunar juegan en Santo Tomás las mutaciones substanciales, y los demás datos en que puede aparecer apoyado.

En este supuesto, continuamos considerando los elementos que intervienen en la estructuración de la substancia material incorruptible, y, primeramente, la materia cuya potencialidad está totalmente actuada por su forma, y que, consiguientemente, no lleva aneja privación alguna.

Materia sin privación.

La materia celeste sólo es potencia para la forma que actualmente posee, y que no puede no poseer. En ella no hay lugar para distinguir entre potencia y privación; se da en ella la carencia de formas que no posee, pero no la privación, porque no es sujeto apto para poseerlas. Esta es una idea familiar a Santo Tomás [44].

Con todo no se puede entender esta falta de privación, sino de la privación implicada en la posesión de una forma que excluye su contraria del sujeto, que es la privación a la que está naturalmente asociada la corruptibilidad, toda vez que en ciertos órdenes de determinación, no sólo local, sino también cualitativa, los cuerpos celestes son todavía potenciales [45], y cuando no poseen la determinación para la que están en potencia, están privados de ella por mera no posesión [46], no por la posesión de una forma contraria a la que no poseen, sujeto, forma y privación, en este sentido, se dan en toda mutación, pero no se requiere siempre privación en el primer sentido [47]. Cuando Santo Tomás afirma que el principio pasivo de la corrupción es la materia que tiene aptitud para una forma de la cual está privada [48], ha de enten-

[44] A los textos ya aducidos pueden añadirse los siguientes, tomados de obras de todos los tiempos: 1C.6; 2S.12,1,1/c; PO.5,3/c; ib.5.8/c; I.84,3/c; II-II.24,11/c. Santo Tomás compara frecuentemente el principio material de los cuerpos celestes con el entendimiento angélico, cuanto a su potencialidad respecto de las especies inteligibles connaturales; cfr. I.79,2/c.

[45] Al menos pueden estar o no estar iluminados. Cfr. 1C.7 y 2C.1.

[46] El no estar iluminado un cuerpo actualmente, no presupone la posesión por parte de éste de una forma contraria a la luz, sino la mera no posesión de luz; por eso el paso de un estado al otro se verifica sin pérdida de ninguna determinación positiva; es un paso de la potencia al acto, pero no un "motus" propiamente dicho; de aquí que pueda decirse que los cuerpos celestes sólo poseen mobilidad local, no obstante su iluminabilidad.

[47] 1P.13.

[48] 2CG.30.

derse de la privación que rige entre los contrarios y, en concreto, entre las formas contrarias por antonomasia, que son las cualidades primarias: calor, frío, seco y húmedo [49].

La totalidad de la actuación de la potencia de la materia por la forma en el cuerpo celeste es, pues, relativa; es decir, alcanza sólo a las formas entre las que rige la contrariedad propiamente dicha. Mas no permiten afirmar las razones aducidas, ni podía afirmar Santo Tomás, sin contradecir a la experiencia, que mostraba que los cuerpos celestes sólo variaban en sus disposiciones locales y en ciertas disposiciones cualitativas. No parece que sea otro el alcance que Santo Tomás quiere dar a la totalidad de la actuación, según lo insinúa ya la correspondencia entre la ausencia de contrariedad y la potencialidad para una sola forma actualmente poseída [50].

Pero aún entendida así la actuación de toda la potencialidad de la materia, bien se ve de cuán diversa índole ha de ser el sustrato de la forma en los cuerpos celestes. Estos cuerpos han de ser de diverso género que los sublunares, metafísicamente hablando, si bien convengan lógicamente en la corporeidad [51], sin que obste para ello el que la materia celeste sea, como la sublunar, en sí misma una realidad puramente potencial.

La forma total.

Santo Tomás, en la debatida controversia sobre la comunidad o no comunidad de la materia en los cuerpos superiores y en los inferiores, mantuvo casi siempre una postura decidida y definida en pro de la heterogeneidad [52]. Sin embargo, una y otra son "ens in potentia tantum", como nítidamente afirma el Santo en su opúsculo "De substantiis se-

[49] Una cierta privación hay que reconocer también en la substancia espiritual, que Santo Tomás tiene por incorruptible. Cfr. I.58,1/c.

[50] PO.5,3/c. Cfr. 3CG.82. La total perfección de la materia por la forma substancial en el caso de los cuerpos celestes de que habla Santo Tomás en V.18,4/9, no debe ser entendida en este sentido; esa totalidad de la perfección se opone sólo a ese término medio que es el hábito entre la potencia desnuda y el acto perfecto. Cfr. 2AA.11.

[51] La distinción entre conveniencia en el género "secundum logicum" y "secundum metaphysicum" es de capital importancia, y Santo Tomás la pone de relieve frecuentemente en sus afirmaciones contra los panhilemorfistas, y contra los homogeneístas, que afirmaban la comunidad de materia entre los cuerpos celestes y los terrestres fundándose en la conveniencia en la corporeidad. Cfr. I.66,2/2/4; 3M.11; 2M.2; 4S.47, 2,2/c. La corporeidad es una intención lógica unívoca respecto de los cuerpos que comunican en la materia, y análoga respecto de los que no comunican. En este sentido prevalente en el "Corpus Thomisticum" hay que entender otras expresiones como la que encontramos en 1S.8,5,2/c.

[52] En 2S.12,1,1/c no califica Santo Tomás más que de "probabilior" la afirmación de la diversidad de las materias; la autoridad de Avicenna le hace todavía impresión.

paratis", cuando considera las razones que invocaba Avicebrón en favor del panhilemorfismo [53]. En el comentario al "De Coelo", de Aristóteles, que es todo lo más contemporáneo del "De substantiis separatis", pero nunca anterior [54], encontramos discriminadas una y otra materia puramente potencial en función de su relación a uno y otro género de formas [55].

Podría todavía pensarse que la materia de los cuerpos superiores y la de los inferiores fuera común, y, en sí misma, considerada "ens in potentia tantum", diferente sin embargo cuando se la considera bajo las formas respectivas sublunar y celeste, porque por la índole de la forma que ha recibido en un caso no tiene toda la potencialidad actuada, y en el otro sí. Santo Tomás rechaza expresamente esta posibilidad en la "Summa" y en el comentario al segundo libro de las Sentencias [56]. Y en el mismo "De substantiis separatis"—que no es obra de juventud—la afirmación de que una y otra materia son "ens in potentia tantum", está evidentemente referida a las materias en sí mismas, que, consideradas en la razón misma de materia, son diversas [57]. No es el tener o no tener actuada su potencialidad totalmente lo que las distingue, sino el estar ordenadas a una forma que actúa o no actúa totalmente su potencialidad; es decir, el ser potencia pura ordenada a un acto único, determinado, o a varios actos, indeterminadamente.

Esta distinción de materias por orden a las respectivas formas la encontramos también a otros respectos. Aunque supusiéramos que los ángeles tienen materia y forma, habría que decir—según el Doctor Angélico—que su materia es de otro tipo que la de los seres corpóreos, distinguida por su orden a otro género de formas [58]. E igualmente se expresa a propósito de la diferencia específica entre el alma humana y las formas angélicas [59].

Bien parece que se puede decir, según esto, que los últimos respon-

---

[53] SSP.6.

[54] Cfr. WALZ, *Chronotaxis vitae et operum S. Thomae de Aquino*, Angelicum 16 (1939) 470.

[55] Las potencias se especifican por sus actos, y esto aun tratándose de puras potencias, y en este caso con más razón todavía. Cfr. I.76,5/c. Así también en 2S.12,1,1/3: "Diversae materiae seipsis distinguntur secundum analogiam ad diversos actus, prout in eis diversa ratio possibilitatis invenitur".

[56] I.66,2/c; 2S.12,1,1/c. Cfr. "ad quintum", donde claramente afirma Santo Tomás que una y otra materia sólo convienen analógicamente; de aquí legítimamente se puede inferir que cada cuerpo celeste ha de tener una materia específica. 2S.30,2,1/c no puede ser invocado en contra de la pluralidad de materias primas.

[57] SSP.5.

[58] PO.6,6/4; cfr. I.50,4/c.

[59] A.7/c.

sables de la distinción entre la materia celeste y la sublunar son las formas respectivas, genéricamente diversas por su propia naturaleza; distinción que determina una distinción entre las materias proporcionadas, aun con anterioridad—no temporal, por supuesto—, a la información, en razón de su ordenación trascendental a ellas. Así se conjugan las dos series de textos que fundan la diversidad de las formas en la diversidad de las materias y viceversa [60]. La materia es una realidad relativa [61], si bien la suya es una relatividad substancial trascendental; su esencia consiste en la relación a la forma, como potencia al acto correlativo [62]. La materia-potencia, como toda realidad en alguna manera "ad aliquid", viene especificada por su forma-acto, y, consiguientemente contradistinguida, según esta ordenación, de toda otra materia, que sea potencia para una forma distinta específicamente.

La nota específica o, más propiamente genérica, de las formas celestes es la de ser una perfección total y universal, mientras que las formas sublunares son particulares [63].

Secuelas de la índole de la forma de los cuerpos celestes.

En esta totalidad de la perfección de la forma celeste están radicadas la incorruptibilidad del compuesto y la unicidad en la especie, pues la forma no sólo actúa toda la potencialidad de su materia, sino que además posee toda la materia, que es potencia para esa perfección específica [64]. Formalmente hablando, actuar toda la potencialidad de la materia actualmente poseída, y poseer actualmente toda la materia posible, son dos enunciados diferentes; realmente son dos formulaciones equipolentes; por eso la unicidad en la especie se sigue necesariamente en los casos en que la forma actúa toda la potencialidad de su materia. Teniendo en cuenta que todo lo generable es corruptible, y viceversa, y que toda forma que actúa toda la potencialidad de su materia es po-

[60] I.54,3/c; 3S.33,1,1/c; CT.71; V.8/9; A.8/c; ib.7/19; SC.8/c; SSP.6; 2CG.92.
[61] Arist. Phys.2,2,194 b 8-9; cfr. Santo Tomás 2P.4.
[62] I.77,1/2. Cfr. I.115,1/2; 2AA.11; 2CG.40; Q.9,6/3; I.66,2/4; I.76,5/c.
[63] 1C.6.
[64] 3CG.20. Asimismo la indivisibilidad que Santo Tomás atribuye a los cuerpos celestes se funda en esta misma característica de la forma y de la materia que les es peculiar, toda vez que la división implica en alguna manera una corrupción y, ciertamente, una pluralidad subsiguiente de individuos homoespecíficos, cosas ambas excluídas del mundo corpóreo superior, toda vez que una forma que ha de poseer en su realización toda la materia que es apta para ella, no puede realizarse más que una vez.

seída inadmisiblemente, la convertibilidad real de ambas expresiones es inmediata [65].

Resulta de aquí que la unicidad en la especie de cada cuerpo celeste no es un "mero factum", sino que así debe ser por naturaleza. En el comentario al "De Coelo" y en la "Summa" lo expresa Santo Tomás suficientemente claro. Tratando de establecer la unicidad del mundo —que ciertamente no es un factum—considera Santo Tomás, con Aristóteles, la posibilidad de una pluralidad de mundos; dado que el mundo, o cielo como indistintamente lo llama [66], pertenece al número de los singulares sensibles, y posee materia, parece que son posibles varios mundos, pues todo lo que posee materia es plural, o puede serlo, dentro de su especie, ya que la materia signata no pertenece a la especie, y ésta puede realizarse indiferentemente en una o en otra materia singular. No es así, dice Santo Tomás, porque el que un ser posea materia sólo posibilita la pluralidad dentro de la especie, cuando no posea toda su materia. Por eso puede decirse, con carácter general, que si un individuo consta de toda la materia en la cual es posible que se verifique su forma, es imposible que dentro de esa especie se den varios individuos [67]. El mundo es un individuo que reúne en sí toda la perfección de su especie, dice Santo Tomás en este mismo lugar. Se comprende que cada cuerpo celeste, por ser un individuo que consta de toda su materia, haya de ser único en su especie, no sólo de hecho, sino por la naturaleza misma de su forma, y que llame Santo Tomás a las formas celestes "perfecciones totales", que existen "universaliter" y no "particulariter", como las formas sublunares, que no agotan su materia en una realización, y que existen como "fraccionadas" en las diversas materias [68].

En la primera parte de la "Summa" leemos que hay algunas formas que no pueden realizarse sino en una materia signata, y aduce Santo Tomás como ejemplo el caso de las formas celestes [69]. Se trata en el contexto de determinar qué es lo que pertenece a los constitutivos de la

---

[65] En la totalidad de la actuación viene implicada la totalidad de la posesión de la materia, como Santo Tomás expresamente dice en 3CG.20. En la hipótesis de que en un compuesto dado la forma posea toda su materia, esta forma no es educible de otra materia, el compuesto ha de ser, por consiguiente, ingenerable e incorruptible; su materia no puede estar afectada por la privación, no ha de estar en potencia para otras formas, es decir, ha de tener actuada toda su potencialidad. Cfr. 2S.12,1,1/c.

[66] 1C.3-16-19. Hayen interpreta "Il y a un ciel (entendez, un univers enveloppé par le ciel)", o. c., p. 18.

[67] 1C.19.

[68] SC.8/c.

[69] I.119,1/c. En los lugares paralelos no aparece aducido el ejemplo de los cuerpos celestes. Cfr. 2S.30,2,1/c y 4S.44,1,2,4/c; cfr. I.68,1/c.

naturaleza; hace una distinción entre naturaleza considerada en común y en particular; a la primera pertenece la forma y la materia en común, a la segunda la materia individual, y añade acto seguido que algunas formas no se pueden realizar sino en una materia individual, como la forma del sol, que incluye por naturaleza la materia individual que actualmente posee [70]. Parece que puede inferirse de aquí, sin violencia, que la forma del sol es inmultiplicable y que es imposible concebir la naturaleza solar verificada en otra materia individual, que la que actualmente posee en el único sol existente. Esta contraposición de la naturaleza humana, que puede verificarse en muchos individuos, a la del sol que no puede verificarse más que en uno, confirma que la unicidad del sol, y la de cada cuerpo que posea toda su materia en un individuo, es debida a la naturaleza misma de la forma, que así lo exige [71]. La forma celeste sería en este caso uno de esos ejemplares platónicos de que Santo Tomás habla en el comentario al "De Coelo", que incluyen la unidad—en el contexto equivale a unicidad—en su misma esencia, en contraposición al ejemplar hombre o caballo, que no la incluyen [72].

Si esto es así, surge una interesante problemática en torno a la limitación de la forma celeste por su materia, a su individuación, a la abstracción iluminativa del entendimiento agente respecto del fantasma singular de un cuerpo celeste..., en la que no puedo entrar ahora.

Consecuentemente a esta universalidad en el modo de existir, presenta el cuerpo celeste una universalidad activa en su dinamismo [73]. Precisamente esta universalidad de su eficiencia nos permite inferir la universalidad en su modo de ser, por aquello de que "agere sequitur esse". Los cuerpos celestes son tenidos efectivamente por causas universales —o "equívocas", como a veces las llama Santo Tomás—, en cuanto que no están determinadas a un efecto específico particular, salva siempre la libertad de los seres racionales, y un cierto grado de indeterminación,

---

[70] I.119,1/c.

[71] La incorruptibilidad de los cuerpos celestes no es un mero hecho; está radicada en la naturaleza misma de esas substancias. Santo Tomás habla de incorruptibilidad por naturaleza, y lo confirma el que oponga la incorruptibilidad afirmada por Aristóteles—que él hace suya—a la que afirmó Platón, que ciertamente era sólo fáctica. Y como la incorruptibilidad, así también sus secuelas, entre las cuales está la unicidad en la especie, I.68.4/c. Surge aquí un problema en que no entro en esta ocasión: el de las relaciones entre abstracto y concreto en el caso de los cuerpos celestes.

[72] El principio general: "quae habent formam in materia possunt esse multa unius speciei", no es verdadero—dice Santo Tomás—cuando se trata de cuerpos en los que la forma posee toda su materia, I.C.19. Cada cuerpo celeste realiza en sí toda la perfección de su especie; algo así como lo que ocurriría si los ángeles constaran de materia y forma, según explica Santo Tomás. Cfr. I.75,7/c.

[73] SSP.14.

nebulosamente explicado, atribuído al rebelde elemento material, que permite explicar las anormalidades en el movimiento y en la generación [74].

La particularidad de la forma recibida en la materia, cuando no agota la potencialidad de ésta, está inseparablemente asociada con la corruptibilidad del compuesto, y, por ende, con la contrariabilidad, toda vez que la materia queda todavía potencial, y sería inoperante esta potencia si no pudiera ser actuada nunca [75]; ahora bien, si ha de ser actuada, ha de ser interviniendo una corrupción, que sólo puede tener lugar si los contrarios intervienen. La contrariabilidad del sujeto es, pues, un síndrome de las formas que no agotan la potencialidad de su materia, y que no poseen toda su materia, lo cual, por otra parte, está perfectamente de acuerdo con toda la doctrina de la contrariedad de las formas, cuyo principio fundamental es que la materia de los contrarios es una, es decir, común. A su vez, la incorruptibilidad de un compuesto, que implica el que su forma no tenga contrario—en sí, o por razón de las cualidades concomitantes—, coincide con el caso en que la forma está recibida totalmente, "secundum rationem formae", que es cuando agota la potencialidad de la materia que posee, y posee toda su materia. Ahora bien, el que una forma tenga o no tenga contrario no depende de si está recibida en su sujeto o no lo está, sino de la naturaleza de la forma; lo que depende de la recepción es la exclusión de los contrarios, que no tiene lugar cuando no están recibidos en la materia; por eso las especies de los contrarios en el entendimiento no se excluyen mutuamente, mientras que en la materia sí. Una forma que aunque esté recibida en una materia no puede ser violentada por un contrario, ha de ser una forma que no posee contrario, y que por lo tanto ha de actuar toda la potencialidad de su materia.

La inmovilidad de un tal compuesto viene también racionalizada en función de esta misma característica de su forma, no ya por referencia a la falta de privación o contrariabilidad del sujeto, sino por referencia a la posesión de la plenitud de la perfección posible en ese determinado grado específico de participación del ser.

En un ser cuya forma actúa toda la potencialidad de la materia, forma y fin coinciden estáticamente; en un ser cuya forma no actúa toda la potencialidad de su materia, forma y fin determinan una tendencia, que se manifiesta en el movimiento. Por ser el movimiento local el único que no perfecciona intrínsecamente al móvil, es el único que es compa-

---

[74] 2C.4-10-13-14-15-8; PO.6,3; 3CG.82; 2CG.16; ib.98.
[75] DN.21; II-II.24,11/c; I.66,2/c; 2S.12,1,1/c.

tible con la perfección entitativa del cuerpo celeste. Este se perfecciona, sin embargo, en cierta manera por el movimiento local, en cuanto que por esta razón participa, por ser causa de la generación de la bondad de Dios, según una cierta semejanza de causalidad [76]. En los cuerpos inferiores, donde la forma no agota la potencialidad de la materia, o, lo que es igual, donde la forma no contiene en sí todo aquello a lo que se extiende la potencialidad de la materia, ni ésta todo aquello a lo que se extiende la perfección de la forma [77], el movimiento viene a subsanar esa mísera condición de este tipo de seres; en él se realiza la tendencia a la integración de la perfección. La contrariabilidad ingénita en un tal sujeto, bajo cualquier forma que se encuentre, no le permite la posesión simultánea de su perfección plena; así se van sucediendo generaciones y corrupciones en el reino versátil de la materia y de la forma sublunar, en oposición a la estabilidad perenne de los cielos [78].

El cuerpo celeste aparece, según lo que precede, como una substancia extensa, incorruptible, invariable en su cantidad [79], sólo alterable con alteración impropia, "localiter" movible con movimiento natural circular, singular y única en su especie por naturaleza [80], no-inteligible actualmente [81], cuya forma está recibida sin limitación en toda su materia específica [82], totalmente actuada por ella, en el sentido relativo ya indicado.

Con ello podemos concluir que en la síntesis de Santo Tomás la incorruptibilidad y la unicidad en la especie se implican mutuamente, según dos esquemas diversos de estructuración: uno que podríamos llamar el de "forma nullius materiae", cual es el caso de las formas separadas, que por ser receptibles en ningún sujeto, son "infinitae inferius", únicas en su especie e incorruptibles. Otro que podríamos llamar el de la "forma totius materiae", y éste es el caso de los cuerpos celestes, que son incorruptibles, únicos en su especie, y, en alguna manera, también

---

[76] 3CG.22.
[77] I.55,1/c; ib.2/c; SC.8/c.
[78] I.58,3/c; 3CG.39.
[79] 4CG.84. La división cuantitativa implica una cierta corrupción, N.4. Cfr. 8P.21, acerca de la invariabilidad de la figura.
[80] PO.10,5/c.
[81] "In rebus sensibilibus sicut non sunt intelligibilia actu individua quae sunt multa in una specie, ut equi vel homines; ita nec individua quae sunt unica in sua specie, ut hic sol et haec luna", 2CG.75.
[82] Consecuencia del hecho de que en cada 'unicum' la forma posee actualmente toda la materia que es apta para tal forma; y como quiera que las formas son específicas, así lo han de ser también las materias. Santo Tomás nunca dice esto explícitamente, pero creo que se sigue ineludiblemente de la naturaleza de la forma y de la materia celeste, tal y como repetidamente las describe el Santo Doctor.

"infinitae inferius", en cuanto que por estar su forma recibida en toda su materia, y esto según la exigencia de la forma, no se puede decir propiamente que esté limitado por ella. Por otra parte, la corruptibilidad y la pluralidad en la especie aparecen también vinculadas entre sí, y son secuelas del fragmentarismo de la perfección. Cuando una forma es receptible particularmente en una materia, el compuesto resulta corruptible, y son posibles muchos individuos en la misma especie. Este esquema de coordinación podríamos designarlo como el de la "forma partis materiae". Al esquema de la "forma totius materiae" llega Santo Tomás, como hemos visto, como condición de posibilidad intrínseca de una realidad, que presenta conjuntamente las características, al parecer paradójicas, de la actualidad sin actual-inteligibilidad, y de la extensión sin divisibilidad ni corruptibilidad, y que solamente es móvil con movimiento natural circular.

La naturaleza de las substancias celestes según Averroes.

Es interesante observar cómo casi los mismos datos iniciales fueron los que sirvieron de base a Averroes para levantar una construcción astrológica, muy diferente de la de Santo Tomás. Esta comparación ayudará también a penetrar el alcance metafísico de la concepción tomista.

Según el Comentador, a los cuerpos celestes—que respecto de los sublunares son llamados equivocadamente cuerpos [83]—se les atribuye forma y sujeto sólo por razón de su movimiento local [84]; a los cuerpos sublunares también por razón de su movilidad intrínseca, accidental y substancial [85]. Forma y sujeto han de tener en uno y en otro caso una significación muy distinta.

---

[83] Corpus dicitur de his [coelestibus et terrestribus] aequivoce [...] apparet etiam ex hoc corpus coeleste non habere subiectum nisi tantum propter motum localem, corpora autem generabilia et corruptibilia habent materiam propter generationem et corruptionem, datur autem eis forma propter actionem", ...De Subst. Orbis, f.480; Cfr. 10 Met. text.26 y I.66,2/2/3. A Averroes han seguido cuantos se han pronunciado por la simplicidad esencial de los cuerpos celestes. Cfr. Suárez, DM.13,10; Pereiro, o. c., páginas 193-197; Schaaf, Cosmologia, Romae 1907, p. 305; Palmieri, Institutiones Philosophicae, III, p. 321.

[84] De Substantia Orbis, 3, f.480; 1, f.456.

[85] "Materia in rei veritate cuius esse est in potentia non invenitur nisi in substantiis generabilibus et corruptibilibus [...] quemadmodum transmutatio in substantia fecit nos scire materiam primam esse, ita transmutatio in loco fecit nos scire quod corpora coelestia sunt habentia potentiam in ubi [...]. Accidentia quae apparent in corporibus coelestibus non sunt qualitates passivae quae faciunt subiectum transmutari et alterari ex contrario in contrarium, v.c. corpus alterari a calido in frigidum. Causa enim istius alterationis est materia quae est in protentia", 8 Met., comm.12. Averroes se apoya en la autoridad del Maestro, que en este lugar dice: "De naturalibus autem sed perpetuis substantiis alia ratio est. Fortassis etenim quaedam non habent materiam, aut

Averroes aparece aquí llevando hasta sus últimas consecuencias, con una lógica inflexible, las premisas aristotélicas. El sujeto-materia potencial, comprincipio del constitutivo intrínseco actual del compuesto substancial, fue descubierto en las transmutaciones substanciales y accidentales; negada toda mutabilidad intrínseca, y toda potencialidad para una transformación, no ve el filósofo cordobés razón suficiente para afirmar una composición de materia y forma en la esencia del cuerpo celeste [86]. La movilidad local y su sensibilidad, postulan, sin embargo, en él un sujeto del motor y de las determinaciones cuantitativo-sensibles [87]. Sigamos su pensamiento.

Una vez establecida por motivos cinemáticos la falta de contrariabi-

---

non talem sed solum quae secundum locum mobilis est". Este "quaedam" lo interpreta Averroes en sentido de que Aristóteles "non intendit quaedam corporum coelestium, omnia enim non habent materiam, sed intendit elementa quae sunt aeterna et generabilia et corruptibilia secundum partem". Poco después escribe Aristóteles: "Nec materia cuiuslibet rei, sed quae habent generationem et transmutantur ad invicem. Omnia autem quae sunt absque eo quod transmutantur aut non sunt, horum non est materia". Y Averroes, en el De Substantia Orbis: "Determinatum est enim corpus coeleste componi ex duabus naturis sicut generabilia et corruptibilia corpora. Sed tamen in istis est declaratum has duas naturas esse propter generationem et corruptionem in eis inventas. In coelestibus autem propter motum localem", 1, f.456.

[86] Así escribe Alvaro de Toledo en su comentario: "Cum declaratum et scitum sit nobis formas habere subiectum commune propter transmutationem eorum ad invicem, ut superius habitum est, et quod formae quae se transmutant sunt contrariae, et iam conclusum est in coelo non esse contrarietates, necessarium est a destructione huius ultimi consequentis, quod si non sunt contrariae aliquae formae ad invicem, et si non transmutant se igitur non habent subiectum commune. Non enim erat eis subiectum commune nisi propter transmutationem [...] et ita manifestum erit quod coelum non habet hoc subiectum primum quod scitum est esse in omnibus generabilibus et corruptibilibus propter transmutationem eorum, et per se passionibus, quod scilicet subiectum est tale ens cuius natura statuitur per posse, et hoc est cuius potentia differentia est substantialis, et ex nulla parte actu; et quod dixit commune intellexit quod nec commune inter se, nec commune generabilibus et corruptibilibus", p. 87. M. Alonso data este comentario entre 1286 y 1298.

[87] El mismo comentarista de Averroes nos ofrece una interesante síntesis de los puntos de vista del cordobés: "Ista corpora—escribe—apparent moveri, et apparent praeter hoc quanta, scimus quod non sunt formae purae, quoniam etiam quantitas non est sine subiecto, cum sit accidens ut apparet hic penes nos, scimus quod praeter quantitatem est aliquid recipiens eam, et quia recipiens in eo quod recipiens vocatur subiectum, scimus quod coelum habet subiectum et quantitatem. Quoniam ex motus natura scimus coelum esse aeternum, scimus quod non habet potentiam ad transmutationem in quantitatem nec qualitatem nec substantiam, scimus ergo quod suum subiectum est subiectum sine potentia, et quoniam non habet potentiam et est aeternum, scimus quod non est compositum ex subiecto et forma extensa in eo educta de potentia illius subiecti, cum illud subiectum non habeat potentiam et quoniam non est compositum scimus quod non est in actu per formam quae sit altera pars compositi existens in potentia subiecti, et est in actu, igitur per se in actu. Est igitur subiectum quod est coelum medium inter formam et materiam hic; habet enim de natura formae quod est ens actu simplex per se; habet de natura materiae quod recipit quantitatem et motum, et ita est ens medium inter formam et materiam [...] et debes scire quod coelum scitur esse corpus quia movetur, et scitur etiam esse corpus per se quia sentitur sic secundum quod corpus est sensatum commune", p. 256.

lidad en el sujeto celeste, infiere Averroes su no-transmutabilidad, y la ausencia en ellos de un sujeto de la mutación; sin embargo, por la razón del movimiento local, es necesario admitir en ellos un sujeto motor; que no puede ser intrínsecamente material ["virtus in corpore"], pues ha de ser la causa del movimiento eterno del sujeto [88]. Además, si el cuerpo celeste es incorruptible ha de ser también ingenerable, y su "materia" no puede estar en acto por una forma educida de su potencia [89]. Más aún, la forma del cuerpo celeste no puede estar recibida en una materia previamente divisible según la cantidad; de lo contrario se seguiría inevitablemente la divisibilidad del compuesto, con la corruptibilidad que ello implica, y la posibilidad de la existencia de varios individuos en la misma especie, cosas todas que están excluídas del reino substancial material superior. En los cielos la cantidad sigue a una forma que no depende de ella, ni en su "fieri" ni en su "esse", sino que previamente a la cantidad es recibida en su objeto; por eso esta forma no es divisible cuantitativamente, como tampoco el compuesto.

El caso del cuerpo corruptible es distinto: en él la forma depende de la cantidad "in fieri" e "in esse", y por eso es divisible cuantitativamente [90]. El comentario de Alvaro de Toledo al De Substantia Orbis puntualiza que si la forma del cuerpo celeste hubiera sido recibida en una materia mediante las dimensiones interminadas, sería posible la multiplicación, división y corrupción del cuerpo celeste, toda vez que la cantidad precede a las formas en la materia y es la causa de la multiplicación de las formas en ella, sea simultáneamente, pluralidad de individuos en la misma especie, sea sucesivamente, transmutación. Las formas de los cuerpos celestes, por no seguir a la cantidad, son inmateriales, no en sentido de que existan sin materia, sino en sentido de que no están constituídas en su "esse" por su sujeto, es decir, no son educidas de su potencia. De aquí que el compuesto de esta forma y su sujeto no sea estric-

[88] De Subst. Orbis, 3, f.475: "Quia declaratum est corpora coelestia componi ex movente et moto, et quod motor in eis non est corpus sicut est dispositio in ceteris motis ex se; et hoc in ultimo Physicorum; in quo etiam declaratum est quod motor quo movetur hoc corpus est aeternus ingenerabilis et incorruptibilis et quia hoc est declaratum illic quod istud movens non est virtus in corpore. Et hoc fuit declaratum ponendo duas propositiones quarum una est quod omnis virtus in materia est finitae motionis; altera autem est quod virtus quae est maxima in corpore coelesti est infinitae motionis, ex quibus concluditur quid virtus quae est in corpore coelesti non est in materia".

[89] "Debes scire quod hoc quod subiectum non habet potentiam ad formam est causa quare non habeat potentiam ad fieri formae; e contrario via sciendi; quia hoc quod non habet potentiam ad fieri formae, est causa quare non habet potentiam ad forman, per quam scitur illud; e contrario rei". Así comenta Alvaro de Toledo el De Subst. Orbis, edic. preparada por M. Alonso, Madrid, 1941.

[90] De Subst. Orbis, 1, f.460-461.

tamente "uno" como en el caso de los cuerpos inferiores, si bien también en los superiores existe cierta unidad. Por eso estas formas se llaman motores o ánimas, pero no formas, porque no son formas al modo de las materiales; y su sujeto es una materia "per se in actu", no porque posea de sí su actualidad, sino porque no está en acto por una forma educida de su potencia, sino por una forma inmaterial, que si bien es forma "in subiecto" y da a éste el esse y el moveri, no es forma "e subiecto" [91].

El compuesto celeste aparece así como una síntesis de un cuerpo sujeto, que es una materia actual [92], y de una forma, alma inmaterial, no educida del sujeto, pero sustentada en él, que es responsable del ser y del movimiento del "animal celeste", como viene llamado el compuesto. Esta alma determina el movimiento local en el orden la causalidad final, y no posee funciones vegetativas ni sensitivas, sino solamente existenciales y cinéticas [93]. Por eso el animal celeste conviene equívocamente con los animales superiores, y su cuerpo o sujeto, equivocadamente con los cuerpos inanimados [94].

Una interesante observación final de Averroes nos precisa en qué

---

[91] A. de Toledo comenta: "Cum quantitatem praecedere formas in materia sit causa multiplicationis formarum in materia simul et sucessive, et propter illam quantitatem est materia multiplicata actu et potentia, formae corporum coelestium cum non sequantur quantitatem, et ita non existant in subiecto per quantitatem, non constituuntur per sua subiecta [...] sed sunt in esse abstractae a materia, non quia sint sine illa materia, sed quia suum esse non est ab illa materia; sed potius esse materiae ab illis; et quia istae formae sic sunt separatae in esse non constitutae per suam substantiam, ita quod subiectum non transmutatur in esse, idcirco non fit vere unum ex istis formis et suis subiectis, sicut ex formis materialibus et suis subiectis; quamvis istae formae sint in suis subiectis et sua substantia sicut entia per causas"; por eso termina: "sunt motores et non formae, quia non formae sicut istae materiales", p. 108; cfr. p. 240.

[92] Corpus autem coeleste est quasi materia istius formae abstractae quia est materia existens in actu et ideo non assimilatur materiae nisi in hoc tantum quia est materia fixa ad recipiendum formam; et ideo dignius dicitur subiectum quam materia, materia nempe quae est hic dicitur materia quia est in potentia forma in eo fixa et dicitur subiectum quia est fixa formae et fit compositum ex materia et forma", De Substantia Orbis, 2, f.467. En el cuerpo celeste, comenta A. de Toledo, no hay potentia ad transmutationem, sino sólo para recibir la forma-ánima "cum qua aggregat totum compositum quod est animal coeleste", pp. 149-150.

[93] "Et videtur quod ad esse corporis coelestis non sit necessaria eius forma sicut est dispositio in corporibus animalium quae sunt hic, in animalibus enim quae sunt hic animae eorum videntur necessariae pro esse corporum eorum, quia non salvarentur animalia nisi per sensibilem animam et imaginativam, corpus autem coeleste cum sit simplex et non transmutabile ab aliquo extrinseco non indiget in suo esse anima sensibili nec imaginativa, sed tantum indiget anima movente ipsum in loco semper et virtute quae non sit corpus nec in corpore, ad largiendum ipsi permanentiam aeternam et motum aeternum, qui non habet principium neque finem", De Subst. Orbis, 2. f.467-468.

[94] Declaratum est enim de eis eas esse convenientes cum formis generabilibus et corruptibilibus in aliquo, et in aliquo differentes ab eis. Et hoc modo id quod congregatur hic ex anima et corpore dicitur animal cum id quod congregatur illic ex corpore et anima aequivoce", De Subst. Orbs, 2, f.470-471.

sentido entiende él esa "materia actu", que es sujeto o cuerpo del alma celeste. Nos dice que ese sujeto es una realidad que está a medio camino entre la forma y la materia propia de los seres corruptibles. Participa de la naturaleza de la forma en cuanto que es actual sin necesidad de una composición intrínseca con otro comprincipio educido de su potencia; y participa de la naturaleza de la materia en cuanto que es sujeto de determinaciones sensibles, y en especial de la cantidad y del movimiento. Aunque no lo afirme con decisión, parece que se inclina a ello, y así lo interpreta Alvaro de Toledo; Averroes reconoce en definitiva que hay grados en la materia y que el sujeto del cuerpo celeste es materia sin potencia para la forma, sino solamente con potencia para el ubi [95].

No solamente el De Substantia Orbis, escrito expresamente con la intención de restituir a su pureza original la doctrina aristotélica acerca de los cielos [96], sino todo el "Corpus Averroisticum" nos presenta la enseñanza constante del Comentador.

A partir de la constatación de la personalidad infiere que es imposible que halla en ellos potencia para corromperse [97]; si se supusiera que la hay, habría de ser una potencia necesariamente inoperante, pues su actuación es incompatible con la inviolable perennidad del cielo. En este sentido no admite Averroes que, según el orden natural de las cosas, una substancia naturalmente incorruptible pueda recibir de otro la perennidad [98]. Donde no hay posibilidad de corrupción, no puede afirmarse

---

[95] Perscrutandum est de hoc quod dicunt corpus coeleste est simplex et spirituale. Intendunt enim ipso esse dimensiones non inmateria et ideo non recipit alterationem in qualitatibus, nec in substantia; et est sicut dixit Themistius quod sol et luna et aliae stellae aut sunt formae, idest dimensiones non in materia idest corpora spiritualia, aut habeat materiam aequivoce cum istis materiis; nullus autem dubitat in hoc quod sunt corpora quae moventur, et etiam nullus dubitat quod corpora non recipiunt alterationem et transmutationem in substantia nisi quia sunt in materia, et ideo invenitur in eis plus quam unum numero et sunt species et genera. Corpora igitur coelestia sunt absoluta a materia. Sed tamen fuit dubitatum de eis utrum habeant materiam propter potentiam quae est in eis ad ubi. Omnis nempe potentia existit in materia, sed forte videtur quod ista materia habeat esse medium inter materiam quae est omnino in potentia et inter actum purum, scilicet tres dimensiones, in quibus non est potentia omnino; et sic potentia habebit gradus et materia gradus et per hanc potentiam indigent corpora coelestia motore in quo non est potentia omnino", De Subst. Orbis, 5, f.482-483.

[96] M. Alonso, o. c., p. 7.

[97] 9 Met., text. 17.

[98] 12 Met., text. 41. En el De Substantia Orbis escribe: "Et universaliter quia declaratum est actionem istius corporis esse aeternam, declarabitur forma eius non existere per suum subiectum, et suum subiectum esse simplex, non compositum ex materia et forma; quoniam si ita esset, esset generabile et corruptibile; et quod dicunt incipientes philosophari quod animae istorum corporum coelestium sunt formae in materiis quae scilicet adquirunt aeternitatem ex formis immaterialibus nihil est; convenit nempe ut id quod non habet naturam essendi aeternam, adquirat aeternitatem ab alio; et totum hoc est impossibile natura nempe generabilis et corruptibilis non recipit aeter-

que haya materia puramente potencial, porque ésta es lógicamente función exclusiva de la mutación substancial [99]. Mas como el cuerpo celeste tiene posibilidad de cambiar de ubicación [100], hay en él una cierta potencialidad, y en este sentido tiene materia como conviene a los cuerpos movibles localmente [101], de donde se ha de concluir—según él—que la forma del cuerpo celeste no es material en cuanto que no es educida de su materia [102], y que por eso los sujetos celestes son equivocadamente llamados cuerpos [103].

La concepción tomista y la averroísta comparadas entre sí.

Sabemos que Santo Tomás concede verosimilitud a la opinión de Averroes, que niega que los cuerpos celestes posean materia y forma, con tal de que se entienda en sentido de negar solamente la materia "ad esse" [104]. Diríase que la divergencia entre los dos grandes comentadores de Aristóteles viene a reducirse a una cuestión terminológica [105], máxime que el propio Averroes insiste en que el sujeto celeste no es una 'forma quanta' del tipo sugerido por Temistio. En realidad la divergencia es mucho más profunda que todo eso. Para llegar a determinar en qué se concreta la disconveniencia entre una y otra posición, y las razones que impiden a Santo Tomás compartir la opinión del Comentador, conviene esclarecer primeramente una pequeña ambigüedad, que puede presentarse en ciertos pasajes averroísticos y tomísticos acerca de la potencia "ad non esse". por lo que hace a su atribución, o no atribución, a los cuerpos celestes [106].

Se da una potencia "ad non esse" equivalente a contingencia, y una potencia "ad non esse" equivalente a corruptibilidad [107]. Cuando Santo

---

nitatem ab alio; et hoc manifestum est ei qui considerat fundamenta Aristotelis", 1, f.464-465.

[99] 8 Met.. text. 12.

[100] 1 Phys., text. 63.

[101] 12 Met., text. 10.

[102] Ib.

[103] 10 Met., text. 26.

[104] 1C.6; cfr. nota 92, donde está el texto de Averroes aludido por Santo Tomás..

[105] Cfr. nota 95.

[106] PO.5,3/c; 8P.21. Según Santo Tomás, Averroes, en su comentario al XI Met., afirma que en el cuerpo celeste cuanto es de sí "non est aliqua potentia ad non esse quia eius substantiae non est aliquid contrarium [...] et inde est quod non indiget adquirere perpetuitatem essendi ab alio, sed perpetuitatem motus ab alio adquirere indiget", y por eso advierte una contradicción con lo que el comentador afirma en sus escritos sobre el V Met., el VIII Physic. y el De Substantia Orbis, donde dice que el cuerpo celeste necesita también adquirir de otro la perpetuidad en el ser.

[107] I.9,2/c.

Tomás afirma que en el cuerpo celeste no hay potencia "ad non esse" [108], no niega que éste sea contingente, sólo niega que sea corruptible; afirma que su materia no es materia o potencia más que para la forma que actualmente posee, y que no puede no poseer. Por eso el compuesto de tal forma y tal materia es incorruptible y perenne, no obstante registrarse en él la presencia de un elemento, cuya naturaleza es "esse in potencia". En sentido de incorruptibilidad la potencia "ad non esse" solamente se puede reconocer en un cuerpo, cuya materia es apta no solamente para la forma que actualmente posee, sino también para otras, que la pueden substituir. Cuando se encuentra bajo una forma, está afectada por la privación de las restantes, de las que es capaz y puede llegar a poseer, debiendo para ello perder la que actualmente posee, y dejar así de participar el esse según esta forma, para participarlo según otra; está, pues, en potencia "ad non esse", no simplemente dicho, sino "ad non esse tale" [109]; potencia que a veces es llamada también "potentia ad esse". pues siendo la forma el principio del "esse" estar en potencia para una u otra forma, es estar en potencia para uno u otro "esse" [110].

La potencia "ad non esse" simplemente dicho, equivalente a contingencia, se da en el cuerpo celeste, como en toda creatura, cuya no existencia no implica contradicción. En este sentido no niega Averroes que en el cuerpo celeste haya potencia "ad non esse"; por eso exige que la forma alma, y últimamente Dios, sea principio no sólo del movimiento del sujeto celeste, sino también de su "esse perenne" [111].

---

[108] 2CG.30.

[109] 8M.4. Si la afirmación indubitable y repetida del hilemorfismo celeste no fuera tan decidida en tantas ocasiones, y en todas las obras y épocas de Santo Tomás, este texto podría inducirnos a pensar que el Santo no estaba del todo convencido en este punto. El que parece que no lo estaba tanto era Aristóteles, según ya hemos apuntado. Cfr. 2C.10, y Suárez, DM.13,10. Nótese, además, cómo la materia prima vuelve a aparecer en función de la mutación substancial, al mismo tiempo que la inmutabilidad substancial y accidental, no local, es razón para excluir la materialidad [aun totalmente, según Aristóteles], o, al menos, para postular otra materia que no sea común con la de los cuerpos corruptibles. Parece que Santo Tomás no podría expresarse así si estimara que la extensión era razón suficiente para postular la materia prima propia de los cuerpos corruptibles, en la substancia extensa.

[110] Cfr. 1C.6 y I.66,2/c.

[111] Cfr. nota 93. "Iste locus est magnae calumniae—escribe A. de Toledo—et fecit errare fere omnes nostri temporis qui inspexerunt in hoc libro quia putaverunt Averroem tenere quod sola privatio causarum corruptionis esset sufficiens causa perpetuitatis alicuius entis: et si ita esset tunc non esset verum quod ipse supra dixit, quod res sicut se habet ad finitatem dimensionum, sic se habet ad finitatem durationis, et propter istud diximus quod esse infinitae durationis recipiebat orbis a motore abstracto", o. c., página 269. El pasaje de Averroes a que se alude dice así: Et debes scire quod istud corpus coeleste non indiget virtute movente semper in loco tantum, sed virtute largiente in se et sua substantia permanentiam aeternam, quoniam etsi sit simplex et non habet in se potentiam ad corruptionem, tamen est finitae actionis necessario quia est finitarum dimensionum et terminatarum [...] et omne tale cum intellectus posuerit ip-

Lo que Averroes no reconoce en el animal celeste, es la presencia de una materia, cuya naturaleza sea "esse in potentia", toda vez que la razón de afirmarla en los cuerpos inferiores es la transmutación formal substancial, o accidental, y éstas no se dan en el reino material superior. En este sentido no hay en el sujeto celeste "potentia ad non esse"; de haberla habrían de ser naturalmente incorruptibles, y no podrían ser hechos naturalmente incorruptibles por un principio extrínseco a su esencia [112].

Por eso no tiene que hacer Averroes la observación que Santo Tomás hace en el libro octavo de su comentario a la Physica de Aristóteles, lec. 21, cuando dice que el cuerpo celeste, por estar compuesto de materia y forma, posee "en alguna manera potentia ad non esse" en sentido de corruptibilidad, no obstante su natural incorruptibilidad, en cuanto que su materia es por naturaleza pura potencia y no posee el ser por sí misma, sino por la forma, unida intrínsecamente a ella como genuina forma material. En efecto, donde hay composición real hay que reconocer en alguna manera ["quodammodo"] una real posibilidad de descomposición, y la posibilidad de la descomposición del compuesto, es decir, su potencia "ad non esse". Mas como quiera que la composición que se da en el cuerpo celeste es indisoluble por naturaleza, dada la peculiar índole de su materia y de su forma, esta posibilidad de descomposición es intrínsecamente imposible; de aquí que simplemente hablando en el cuerpo celeste no pueda haber potencia "ad non esse" por corrupción [113]. Averroes

---

sum existens per se absque eo quod aliud largiatur ipsi permanentiam et aeternitatem, necesse est ut ita sit de finitate suae permanentiae sicut est de finitate suae actionis, et ideo necesse est esse in intellectu potentiam largientem ipsi permanentiam aeternam, quemadmodum largitur ipsi motum proprium aeternum", De Subst. Orbis, 2, f.468.

[112] "Dicamus igitur quomodo illud corpus non componitur ex materia et forma sicut generabilia et corruptibilia componuntur, nulla enim potentia est in eo omnino; omne enim in quo est potentia non est potentia nisi ad duo contradictoria, scilicet potentia quae est in substantia", De Subst. Orbis, 2, f.465. A A. de Toledo le asalta la duda de si la "potentia ad ubi" implica necesariamente la potencia ad formam, y responde que no: "Potentia igitur quae est ad ubi non declarat nec concludit nec cogit nos ponere potentiam vel possibilitatem ad substantiam vel qualitatem vel quantitatem, et tamen cogit nos ponere ipsum coelum habere naturam receptivam et potentiam aliquam sicut ad locum, et ita cogit nos ponere materiam in coelo, sed aequivoce cum istis inferioribus [...] et propter hanc potentiam quae est in orbe [...] indiget motore in quo non sit potentia omnino", o. c., p. 267.

[113] BT.54/4. En I.50,5/3 encontramos una afirmación general que podría desmentir la afirmación de la incorruptibilidad de los cuerpos superiores y la interpretación que damos del "quodammodo" que atenúa su no-potencialidad. "Nos autem dicitur aliquid esse corruptibile per hoc quod Deus possit illud in non esse redigere substrahendo suam conservationem; sed per hoc quod in seipso aliquod principium corruptionis habet vel contrarietatem vel saltem potentiam materiae". Sin embargo, parece que nada obliga a entender esta afirmación de la potentia materiae que se registra en los cuerpos celestes que está totalmente actuada por su forma, según la constante enseñanza de Santo Tomás.

se resiste a admitir esta posibilidad imposible, que no cabe duda que se presenta problemática.

En el lugar citado del comentario a la Physica considera Santo Tomás si en una magnitud finita se puede dar una potencia [posibilidad] infinita. Examina el Santo la conclusión negativa, y la tiene por falsa. Cuanto mayor es la virtud de un cuerpo—dice—tanto más tiempo puede ser conservado en el ser; si no hubiera ningún cuerpo que tuviera una potencia infinita, no podría ningún cuerpo durar indefinidamente, lo cual —continúa Santo Tomás—es abiertamente falso, tanto según la opinión de Aristóteles, cuanto según la fe cristiana, que enseña que la substancia del mundo durará sin fin [114]. Con esta ocasión discute Santo Tomás el parecer de Averroes, cuya opinión, dice, repugna a la verdad, y es contraria a la opinión de Aristóteles. Según el Comentador, y al decir de Santo Tomás, es imposible que una cosa adquiera de otra la perpetuidad en el ser, pues de lo contrario se seguiría que lo que en sí es corruptible, sería hecho eterno. No sucede así, sin embargo, con la perpetuidad en el movimiento, que puede ser adquirida "ab extrinseco eo quod motus est actus mobilis a movente" [115]. Por ello—continúa Santo Tomás exponiendo a Averroes—en el cuerpo celeste no se da una potencia intrínseca "ad non esse", toda vez que su substancia no tiene contrario, si bien sí se da una potencia al reposo "quia motui eius contrariatur quies". Por eso, según Averroes, el cuerpo celeste no requiere que se le comunique desde fuera la perpetuidad en el ser, sino solamente la perpetuidad en el moverse. La afirmación averroística, que aparece obstinadamente fiel a las premisas aristotélicas, se funda en la concepción de la esencia del cuerpo superior, que Santo Tomás considera equivocada y en desacuerdo con las enseñanazs del maestro, pues, a juicio del Santo, "est omnino impossibile" que el cuerpo celeste no esté compuesto de materia y forma, y por eso hay necesariamente en él "quodammodo potentia ad non esse". Más aún, aunque el cuerpo celeste no constara de materia y forma [116], todavía habría que poner en él "aliquomodo potentia essendi" [nótese la variación terminológica], y la razón es que los cuerpos celestes no son seres por esencia, sino por participación. Averroes se engañó—dice Santo Tomás—"per aequivocationem potentiae", pero en verdad en los cuerpos celestes y en las substancias separadas no se da la "potentia quae se habet ad opposita", porque en ellos no hay "potentia ad non esse" [de nuevo fluctúa la terminología], en unos porque la materia no está

[114] 8P.21.
[115] 8P.21.
[116] 8P.21.

en potencia "ad privationem huius formae", y en otros porque son formas separadas subsistentes en sí mismas [117].

No resulta fácil conciliar las dos afirmaciones que Santo Tomás hace en esta ocasión oponiéndose a Averroes: de una parte el cuerpo celeste es compuesto de materia y forma [sabemos además que se trata de una materia que en sí misma es "ens in potentia tantum", aunque en una sola línea de perfección, como consta por las consideraciones anteriormente hechas], "et sic est in ipso quodammodo potentia ad non esse"; de otra parte la materia del cuerpo celeste no está en potencia "ad privationem huius formae vel ad non esse". La realidad de una materia que existe por su forma, de la cual se distingue realmente, pero con imposibilidad intrínseca de separarse de ella, y de perder con ella el esse, es la posibilidad imposible que Averroes se resiste a admitir.

Detrás de ese "quodammodo", que expresa la posibilidad de conciliación, está sin duda el esquema que hemos llamado de la "forma totius materiae", cuya viabilidad metafísica no inquieta lo más mínimo a Santo Tomás. Averroes no ve cómo sea posible conciliar la incorruptibilidad intrínseca con el hilemorfismo; y, como se ha notado, parece que Aristóteles tampoco estuvo siempre plenamente convencido de ello. Santo Tomás, por el contrario, se muestra seguro de su solución. Una cosa aparece, sin embargo, en plena luz, y ello justifica estas consideraciones: Santo Tomás no reconoce otra posibilidad de estructuración de una substancia corpórea que la hilemórfica, y, por cierto, con intervención de una materia prima puramente potencial, y esto aun tratándose de cuerpos que en su apreciación son ciertamente ingenerables e incorruptibles; y no duda en calificar de imposible la posición contraria [118]. Al mismo tiempo no ve dificultad en admitir la posibilidad y la existencia de una pluralidad de materias primas todas ellas puramente potenciales, pero específicamente—en rigor hay que decir genéricamente—diferentes, con todas las cuestiones que esta pluralidad de materias primas suscita, y toda la problemática que en ontología y en epistemología y en psicología plantea el esquema de la "forma totius materiae". Pero ello nos hace sentir lo sólidas que aparecían a Santo Tomás las bases en que él apoyaba el hilemorfismo celeste, bases que repetidamente invoca y que en el párrafo aludido del comentario a la Physica formula así: "Oportet autem omnino quod est actu vel esse formam subsistentem, sicut substantiae separatae,

---

[117] 8P.21. Cfr. I.75,6/c.

[118] En 2S.12,1,1/5, Santo Tomás depende todavía demasiado de Averroes cuando escribe: "Materia eius [corporis coelestis] est sicut subiectum completum in istis inferioribus, ut dicit Commentator in libro De Substantia Orbis".

vel habere formam in alio, quod quidem se habet ad formam sicut materia et sicut potentia ad actum. Non autem potest dici quod corpus coeleste sit forma subsistens, quia sic esset intellectum in actu, non cadens sub sensu neque sub quantitate. Relinquitur ergo quod est compositum ex materia, et forma, et ex potentia et actu". Se enuncia aquí uno de los argumentos fixísticos pro-hilemorfismo que muchos autores exponen y admiten hoy como decisivo. Quizá en otra ocasión lo considere en particular.

Determinantes sistemáticos de la posición tomista.

No son, sin embargo, las formas las que determinan la divergencia entre Averroes y Santo Tomás, sino los sujetos; y aunque es verdad que ambas concepciones presentan puntos vulnerables, sin embargo, una y otra representan un máximo en el esfuerzo por conciliar materialidad e incorruptibilidad, sin abandonar en línea de principio ciertas categorías que tienen su lugar natural en el mundo de los seres materiales corruptibles.

Ciertamente que Averroes en su estructuración del mundo corpóreo superior ha procedido con más libertad y decisión, y menos influenciado por presupuestos, pero no ha llegado por ello a una conclusión más satisfactoria. Podría discutirse en absoluto dónde se ofrece menor dificultad, si en un cuerpo esencialmente simple que presenta características cuantitativas y sensibles, o en un compuesto hilemórfico a base de los elementos que hemos encontrado en Santo Tomás, entre los que figura una materia prima diferente de otra en la razón misma de su potencialidad; pero en todo caso, en puro tomismo y con Santo Tomás no se puede aceptar la solución de Averroes: para Santo Tomás vale lo mismo decir materia actual que substancia de una cosa [119]. Si el sujeto averroístico tenía algún sentido para el Aquinate, era el de forma subsistente, esencialmente simple, pero susceptible de cantidad dimensiva y de determinaciones sensibles, noción que en la filosofía de Santo Tomás bien se ve que es absolutamente inadmisible [120]. Aunque en la esencia del cuerpo celeste no haya una materia que sea pura potencia en todo el ámbito de la perfección sublunar, sin embargo, este cuerpo presenta tales características, que en la mente del Santo Doctor preimplican una composición esencial de materia y forma, en la que la materia ha de ser puramente

[119] SSP.5.

[120] Parece que el mismo Averroes niega que el cuerpo celeste pueda ser una forma 'quanta' en el sentido sugerido por Themistio; cfr. nota 95.

potencial en la línea específica de la forma, y nada más que en ella. Sólo una tal materia puede dar razón de cuanto los cuerpos celestes tienen de común con los sublunares, y, además, de ciertas características que les son propias; y solamente una tal materia puede entrar en composición con un principio formal, salva la unidad substancial del compuesto [121]. El sacrificio de esta unidad lo hizo Averroes conscientemente [122]. El Doctor Angélico era indudablemente consciente de que los cuerpos celestes no presentaban ninguna mutabilidad física, que postulase como condición de posibilidad la estructura hilemórfica intraesencial del sujeto; eran incorruptibles substancial y accidentalmente, invariables en sus determinaciones cuantitativas, indivisibles, no obstante su extensión, y localmente movibles con movimiento natural circular; y, sin embargo, afirma su estructura hilemórfica esencial, porque son extensos, sensibles y carentes de actual inteligibilidad.

Esta constatación resulta sumamente interesante para nuestro intento, pues nos revela que, según la mente de Santo Tomás, la composición de materia y forma en la esencia de una substancia, puede y debe ser afirmada como postulado o condición de posibilidad intrínseca de cualquiera de estas dos características: dimensionalidad espacial o sensibilidad (es decir, no-actual inteligibilidad). Sobre estas bases está asentado el hilemorfismo celeste que Santo Tomás siempre tuvo por verdad adquirida.

¿Llega el Santo Doctor a establecer también el hilemorfismo de los cuerpos sublunares a partir de estos mismos datos y con independencia del hecho de la transmutación substancial? La respuesta a esta pregunta será objeto de otro trabajo.

LUIS M. SANZ CRIADO, S. I.

Facultad de Filosofía.
Alcalá de Henares.

[121] SSP.5; cfr. 2CG.68.

[122] Averroes, al comienzo del De Substantia Orbis, considera y mantiene los requisitos que condicionan la unidad substancial de un compuesto. Por eso A. de Toledo reconoce que la explicación averroística del animal celeste implica una debilitación de la unidad interna de este extraño cuerpo.

MODOS DE CONOCER

SUMARIO:

El autor responde a la acusación, hoy frecuente contra la Escuela, de excesivo intelectualismo y esencialismo. Hay tres modos fundamentales de conocer según el Angélico: 1) conocimiento *esencial*, que es el científico; 2) conocimiento *existencial* captador de actos; 3) y conocimiento *afectivo*, o juicio por connaturalidad, basado en la conveniencia de un hábito con su objeto. Después de describir brevemente cada uno de ellos, pasa el autor a la caracterización de otros modos mixtos de conocer en que los tres fundamentales se combinan. Como ejemplos—que no agotan todas las posibilidades—se exponen: 4) la *idea por connaturalidad*, explicando el influjo intrínseco, aunque indirecto, que la voluntad y afectividad ejercen en el orden de lo formalmente representativo; 5) *raciocinio por connaturalidad*, que es el más frecuente en el uso humano, aun en las pruebas de la existencia de Dios; 6) La *contemplación* con sus principales variedades (contemplación estética, filosófica, yóguica, adquirida (ascética) e infusa), en las que hay un conocimiento (primer modo de conocer) afectivo (tercer modo) de presencia (segundo modo). El autor termina invitando a proseguir los estudios del conocimiento existencial y por connaturalidad, que no han sido todavía suficientemente dilucidados.

La acusación frecuente que se hace a la Escuela de excesivo "intelectualismo" reviste hoy un doble matiz, según se oponga este término a voluntarismo o a existencialismo. Bajo el primer aspecto echan algunos de menos una intervención más eficaz del sentimiento y voluntad en la explicación de las funciones racionales [1]; bajo el segundo, molesta a otros el esencialismo riguroso que parece no admitir más modo de saber que el conocimiento intelectual de formas intencionales [2]. Ambas acusaciones desconocen por igual la doctrina del Angélico, si bien hay que confesar que pueden sus seguidores haber dado pie a ellas por no insistir más que en la vertiente esencialista y formal del conocimiento.

Examinemos, pues, las diversas maneras de conocer que admite la filosofía tradicional. Santo Tomás ha descrito tres modos fundamentales

[1] "Philosophiae nostris traditae in scholis—dice Pío XII en la *Humani generis*, recogiendo esta acusación—hoc vitio vertunt, eam nempe in cognitionis processu ad intellectum unice respicere, neglecto munere voluntatis et affectuum animi" AAS 42 (1950) 574.

[2] "Opponunt deinde philosophiam perennem nonnisi philosophiam inmutabilium essentiarum esse, dum hodierna mens ad "existentiam" singulorum spectet necesse est, et ad vitam semper fluentem" AAS 42 (1950) 573.

de conocer—esencial, existencial y afectivo—con los que es posible formar una rica gama de combinaciones, no muy explotada todavía.

I. Tres modos "fundamentales" de conocer.

Prescindiendo de las múltiples clasificaciones de la función cognoscitiva que hace expresamente el Angélico a través de toda su obra [3], hay una división que no formula de un modo explícito—sin duda por haber vivido en una época en que la preocupación por este tema no existía—, pero que la da de hecho en diversos pasajes: existe un modo de conocer *per speciem* y otros que prescinden de ella. Y de entre estos últimos, hay un conocimiento que pudiera llamarse *existencial* y otro *por connaturalidad*. Describamos brevemente cada uno de ellos.

1.º *Conocimiento esencial o "per speciem".*

El conocimiento "esencial" es el que menos declaración requiere, pues de él hablamos siempre que no se advierte nada en contra. Su caracterización más precisa podría hacerse con estas notas principales:

1) Es un conocimiento de *esencia*, o "quoad *quid* est". La nota más peculiar y distintiva del entendimiento humano es el conocimiento de las esencias por *abstracción: a)* Esta refleja fielmente la naturaleza específica del alma humana, que se manifiesta en sus actos [4]. Por ser el alma a un mismo tiempo "espiritual" y "forma" del cuerpo, ocupa un lugar intermedio entre los puros espíritus y las formas materiales, viéndose forzada por ello a abstraer para poder conocer [5]. Su calidad de forma del cuerpo es la que mueve al Angélico a decir que el alma recibe de éste y por éste su perfección inteligible, a menos que se suponga inútil la unión intrínseca de alma y cuerpo [6]. *b)* Por otra parte, este conoci-

[3] El conocimiento puede, por ejemplo, dividirse desde el punto de vista del grado de certeza con que se obtiene (1-2, q.112, a.5 c), o de la inmediación respecto de la potencia cognoscitiva (1, q.56, a.3 c), o bien de la clase del *medium cognitionis* (1, q.12, a.5 ad 2; 1, q.94, a.1 ad 3), etc., etc.

[4] *Q. Disp. De Anima*, a.1 c.

[5] "Intellectus autem humanus medio modo se habet [entre el entendimiento angélico y la potencia sensitiva de los animales]: non enim est actus alicuius organi, sed tamen est quaedam virtus animi quae est forma corporis... Et ideo necesse est dicere quod intellectus noster intelligit materialia abstraendo a phantasmatibus" (1, q.85, a.1 c). Por eso el objeto formal propio del entendimiento humano es la esencia de las cosas materiales: "Et ideo proprium eius est cognoscere forman in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia" (ib.). "Proprium obiectum intellectus nostri proportionatum est *natura rei sensibilis*" (1, q.84, a.8 c).

[6] Substantiae enim spirituales inferiores, scilicet animae, habent esse affine corpori, inquantum sunt corporum formae: et ideo ex ipso modo essendi competit eis ut a corporibus et per corpora suam perfectionem intelligibilem consequantur; alioquin frustra corporibus unirentur" (1, q.55, a.2 c).

miento esencial es el más *importante* de los que ejerce el entendimiento humano, aunque su importancia no radica precisamente en su utilidad para la vida, sino para la estructuración racional de la ciencia. El conocimiento científico es el racional de las esencias, y esto sólo justificaría la preeminencia que se le ha dado siempre en la Escuela a este modo de conocer. Por otro lado, las tendencias irracionalistas de la filosofía moderna suelen reaccionar contra esta posición, arguyendo que lo real no es lo racional y que por consiguiente es preferible para el conocimiento de la realidad, y por ende de las leyes científicas, un método más vital que racional. Podría, ante todo, retorcerse el argumento, respondiendo que lo real tampoco es lo vital; pero, sobre todo, interesa señalar que dado nuestro montaje cognoscitivo, en tanto conocemos lo real y lo vital en cuanto captamos el aspecto esencial de los objetos. Quien se plantee el problema de por qué toda fundamentación científica y filosófica ha de ser precisamente cognoscitiva de esencias, debe encontrar la respuesta recurriendo a la naturaleza racional del alma humana, captadora de la "verdad" por abstracción. De suyo toda sólida fundamentación filosófica y científica habría de ser *óntica* (radicada inmediatamente en el *ser*), no precisamente *racional* (anclada en el *"verum"*); pero el ser no lo captamos inmediatamente, sino por medio de nuestras facultades. Ahora bien, la realidad—que no podemos construir a nuestro gusto, sino aceptarla como es—demuestra que la única vía directa de acceso que tiene el yo para comunicarse con el mundo externo y por el que éste penetra en sus intimidades, es la cognoscitiva. El "nihil volitum (vel placitum) quin praecognitum" tiene también el sentido de que la línea de la objetividad es la de la verdad racional. Toda noticia ha de venir al alma por el camino de los sentidos externos e internos, es decir, por vía directa de la verdad *(verum)*, no por la de la tendencia *(bonum)* o del sentimiento *(gratum)*, y ni siquiera por la del ser en cuanto existente *(actus)*. Con este intelectualismo básico o radical hay que contar siempre. *c)* Si a todo esto se añade que el conocimiento de las esencias es el primero que se obtiene en el tiempo y "por naturaleza" [7]—ya que el conocimiento existencial y el por connaturalidad suponen un cierto desenvolvimiento anímico y una cierta educación psicológica, que en el niño no se dan—, y que además es el más frecuente con mucho, se verá justificada la primacía que tradicionalmente se le ha dado.

2) El conocimiento abstractivo de la esencia es además *universal*,

[7] ""Primo autem in conceptione intellectus cadit ens, quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est in quantum est actu" (1, q.5, a.2 c). "Id quod primo cadit in intellectu est ens" (1-2, q.55, a.4 ad 1).

puesto que al prescindir por la abstracción de la materia singular—que para el Angélico es principio de individuación—, queda automáticamente constituído el universal.

3) Es, además, un conocimiento *por especie*. La abstracción lleva consigo la representación vicaria del objeto. No habiendo contacto inmediato de la facultad intelectiva con los seres materiales, y siendo ésta una "tabula rasa" en potencia para toda noticia intelectual, se impone el conocimiento por especie, que en el proceso ideogénico se verificará primero en el sentido externo, luego en la imaginación y últimamente en el entendimiento posible [8].

2.º *Conocimiento existencial.*

En el conocimiento de la existencia pueden distinguirse con Santo Tomás dos casos muy diversos: 1) el conocimento del alma como existente, 2) y el de la realidad externa del mundo. Aunque ambos son de muy distinta naturaleza, convienen en ser un conocimento *presencial* y por consiguiente *sin especie*, ya que la razón de ésta es la distancia del objeto, es decir, el contacto inmediato entre sujeto y objeto. Describamos ambos conocimientos por separado.

1) *Conocimiento esencial del alma.*—Distingue, por un lado, el Angélico en esta zona un conocimiento habitual y otro actual del alma, y, por otro, una reflexión perfecta y otra imperfecta sobre los propios actos.

a) *Conocimiento existencial "actual" del alma.*—La caracterización de este conocimiento la ha hecho Santo Tomás con todo cuidado distinguiéndolo, por notas inconfundibles, del conocimiento esencial del alma [9]. Aquél coincide con éste en ser del orden *intelectual*, pero se distingue específicamente de él en que es conocimiento de un *acto* (no de una forma) [10], es *existencial* (no esencial) [11], *individual* (no universal) [12], *presen-*

---

[8] "Repraesentantur autem menti humanae res aliquae secundum aliquas species; et secundum naturae ordinem, primo oportet quod species praesententur sensui; secundo imaginationi; tertio intellectui possibili, qui immutatur speciebus phantasmatum secundum illustrationem intellectus agentis" (2-2, q.173, a.2 c).

[9] *De Veritate*, q.10, a.8 c. Puede verse un detenido análisis de este artículo en J. Bofill Bofill, *Para una metafísica del sentimiento. Dos modos de conocer*. Convivium 1 (1956) 19-53.

[10] "Quantum igitur ad *actualem* cognitionem, qua aliquis considerat se *in actu* animam habere". *De Verit.*, l. c.

[11] "... per hac cognitionem cognoscitur *an est anima*". "Cognitio de anima secundum quod *habet esse*". *De Verit.*, l. c.

[12] "... secundum quod habet esse *in tali individuo*". *De Verit.*, l. c.

cial (no abstractivo) [13], *perceptivo* (no discursivo) [14], en lo *propio* (no en lo común o impersonal) [15]. No cabe una descripción más discriminativa.

b) *Conocimiento existencial "habitual" del alma.*—Se diferencia este conocimiento del "actual" en que para éste se requieren los actos propios [16], mientras que para aquél, no: "Anima se videt per essentiam suam, idest ex hoc ipso quod essentia sua est sibi praesens est potens exire in actum cognitionis sui ipsius; sicut aliquis ex hoc quod habet alicuius scientiae habitum, ex ipsa praesentia habitus est potens percipere illa quae subsunt illi habitui" (l. c.). Puede llamar la atención que se hable de conocimiento habitual no dándose actos, pero tratándose de una substancia racional como el alma, no puede hablarse de un estado de absoluta inconsciencia. Hay siempre en las disposiciones habituales un acto implícito que basta para calificar al sujeto como cognoscente, aunque la apelación sea menos propia: "Proprie loquendo, conscientia nominat actum. Quia tamen habitus est *principium actus*, quandoque nomen conscientiae attribuitur primo habitui naturali" [17].

c) *Reflexión perfecta.*—Hablando de la reflexión *psicológica* (no de la ontológica u objetiva, que consiste en repensar lo ya adquirido por un conocimiento anterior) puede distinguirse con Santo Tomás la reflexión perfecta o completa de la imperfecta o incompleta. De nuevo tratando el Angélico de la reflexión perfecta, distingue una reflexión perfecta *esencial* y otra *existencial* [18]. Por la primera, una vez conocido el objeto representado en el fantasma, el alma se vuelve a examinar el acto intelectual con el que conoce, para pasar ulteriormente a la especie del mismo, y luego al hábito, a la potencia y a la esencia misma de la mente [19]. Por el segundo, el alma se hace plenamente consciente de su actuación intelectual. Este conocimiento existencial, que se da en la reflexión perfecta, es el que se toma a veces como base de argumentación de la espi-

---

[13] "... quantum ad id quod est *sibi praesens*". *De Verit.*, l. c.
[14] "... cum aliquis *percipit* se habere animam". *De Verit.*, l. c.
[15] "... quantum ad id quod est *sibi proprium*". *De Verit.*, l. c.
[16] "Anima cognoscitur *per actus suos*. In hoc enim aliquid percipit animam habere, vivere et esse, quod percipit se sentire et intelligere, et alia huiusmodi vitae opera exercere... Ad hoc autem quod percipiat anima se esse... non requiritur aliquis habitus, sed ad hoc sufficit sola essentia animae, quae menti est praesens". *De Verit.*, l. c.
[17] 1, q.79, a.13.
[18] "Animam *reflecti* per cognitionem supra seipsam, vel supra ea quae ipsius sunt, contingit dupliciter. Uno modo secundum quod potentia cognoscitiva cognoscit naturam sui vel eorum quae in ipso sunt, et hoc est tantum intellectus cuius est *quidditas rerum* cognoscere... Alio modo anima *reflectitur* super actus suos cognoscendo illos *actus esse*". *In 3 Sent.*, d.23, q.1, a.2 ad 3.
[19] *In 3 Sent.* (l. c.); *De Veritate*, q.10 a.9 c.

ritualidad del alma, argumento que apunta aquí el mismo Santo Tomás [20].

De los *hábitos intelectuales* también tiene el alma un conocimiento existencial. Distingue el Angélico el conocimiento actual y el habitual de los mismos. En cuanto al primero, el alma conoce la existencia de los hábitos conociendo la existencia de los actos por un conocimiento *presencial*. En cuanto al segundo, el alma percibe inmediatamente los hábitos intelectuales (no así los volitivos y afectivos) por estar radicados en su esencia y ser principio de los actos por los que aquéllos se conocen [21].

d) *Reflexión imperfecta.*—En los sentidos, y por consiguiente también en la conciencia animal, se da sólo una cierta reflexión imperfecta [22]. No se trata—como es obvio—de un nuevo conocimiento existencial intelectual como se da en la conciencia refleja, sino de la percepción confusa de la *relación de presencia* que todo acto tiene respecto del sujeto en que está, y que pudiera apellidarse conocimiento quasi-existencial. Toda función cognoscitiva posee dos relaciones trascendentales: una *intencional* (esse ad) que mira hacia el objeto representado, y otra *presencial* (esse in) que mira al sujeto del acto. La conciencia consiste formalmente en esa relación del acto al sujeto. Si se mantiene en su calidad mínima de relación implícita, tenemos la conciencia directa; si, por el contrario, se explicita atribuyendo el acto al yo, tenemos la conciencia refleja perfecta.

2) *Conocimiento existencial de la realidad externa del mundo.*—Pero si importante es el conocimiento existencial del yo humano, no lo es menos criteriológicamente el del mundo externo. Se trata aquí de juicios de existencia, no de percepciones inmediatas, y aunque los elementos relacionados en el juicio supongan sus propias especies intencionales, el juicio en cuanto tal no la requiere. Hay una cierta inmediación entre el "est" del juicio existencial y la realidad por él afirmada, pudiendo repetirse con Maréchal, que la afirmación en el juicio es el sustitutivo dinámico de la intuición intelectual [23]. Precisamente por eso el elemento formal del juicio no necesita especie intencional alguna.

---

[20] "Hoc autem non potest esse ita quod aliqua potentia utens organo corporali reflectatur super proprium actum, quia oportet quod instrumentum quo cognoscit se, caderet medium inter ipsam potentiam et instrumentum quo primo cognoscebat... Intellectus autem cum sit potentia non utens organo corporali, potest cognoscere actum suum, secundum quod patitur quodammodo ab obiecto et informatur per speciem obiecti". *In 3 Sent.*, d.23, q.1, a.2 ad 3.

[21] *De Veritate*, q.10, a.9 c.

[22] "Sed in actum visionis suae non dirigitur [visio]nisi per *quandam reditionem*, dum videndo colorem videt se videre. Sed ista reditio *incomplete quidem est in sensu*, complete autem in intellectu, qui reditione completa redit ad cognoscendum essentiam suam". *De Veritate*, q.10, a.9 c.

[23] J. MARECHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, Lovaina, 1926, pp. 254 ss.

Tratando Santo Tomás de si Adán tuvo noticia de todos los seres del cosmos conociéndolos *in propria sua natura,* distingue dos clases de conocimiento: uno "per modum *enuntiationis;* dum scilicet cognoscitur res ipsa in sua natura propria" [24] (y en este sentido es obvio que Adán no conoció todos los seres, pues no existieron todos desde el principio); y otro "per modum *definitionis*... scilicet dum cognoscit aliquis quid sit propria natura alicuius rei: et sic etiam res non existentes potest in propria natura cognosci" (ib.) (y en este otro sentido Adán conoció todo lo creado en su propia naturaleza). Hay, pues—según el Angélico—, en el conocimiento "enunciativo" una intención existencial de alcanzar hasta la realidad misma [25]; mientras que dicha intención falta en el conocimiento "definitorio". Cuando en otros pasajes diga Santo Tomás que la verdad está en el juicio, se refiere a esos juicios existenciales enunciativos (y a los otros sólo en cuanto se reducen a éstos): "Et quia ratio veritatis fundatur in esse et non in quidditate... ideo veritas et falsitas proprie invenitur in secunda operatione [el juicio], et in signo eius quod est enuntiatio, et non in prima [sc. la simple aprehensión] vel signo eius, quod est definitio, nisi secundum quid" [26].

Maréchal y Lotz, principalmente, han estudiado con detención el significado del juicio desde el punto de vista crítico-metafísico, y han comprobado la fuerza de objetivación de éste, que constituye la sólida base del realismo. Ambos autores coinciden fundamentalmente en el uso del método trascendental (purificado de las impurezas kantianas), estudiando las condiciones de posibilidad de los juicios verdaderos; pero difieren en el modo de explicar el nexo que media entre el "est" del juicio, de un lado, y, de otro, el "esse" del mundo real cósmico y el "Esse" subsistente. Maréchal atiende primariamente a la causa final y Lotz a la ejemplar, en la que se incluye la eficiente. Mientras que Maréchal llega desde la afirmación judicial al Ser subsistente guiado por la finalidad de la inteligencia que se manifiesta en el dinamismo intelectual [27], Lotz ve en el "esse" de la cópula una participación analógica del "Esse" subsistente. La posición absoluta del juicio no puede menos de derivar últimamente del "Esse" absoluto. La cópula judicial se refiere

---

[24] *De Veritate,* q.18, a.4 ad 10.

[25] "Quando igitur per species quas penes se habet [sc. las de los componentes judiciales] ducitur intellectus in ipsas res quae sunt extra animam, tunc dicitur cognoscere res in propria sua natura, quando autem intellectus consistit in ipsis speciebus, considerans naturam et dispositionem ipsam specierum, tunc dicitur cognoscere res in sua intelligentia". *De Verit.,* l. c. in c.

[26] *In 1 Sent.,* d.19, q.5, a.1 ad 7.

[27] *Le point de départ de la métaphysique,* Libro 2.°, Sección 3.ª.

al "esse-simpliciter", y éste no coincide con el "esse" mundano, antes se extiende más allá hasta el hontanar de todo ser [28].

El amplio panorama que se divisa desde este ángulo de visión del conocimiento existencial de Santo Tomás, libera ampliamente a la Escuela de la injusta tacha de esencialismo exagerado, aunque tal vez inculpe algo juntamente a los que han olvidado tanto tiempo este sector tan fecundo de la doctrina del Angélico.

3.º *Conocimiento afectivo.*

1) *Juicio por connaturalidad.*—Tampoco en este modo de saber —que el Angélico tomó de Aristóteles [29], y que viene representado en general por el "conocimiento afectivo" y más en concreto por el "juicio por connaturalidad"—se requiere *species* alguna intencional, pues no hay percepción de formas, sino de la conveniencia de un hábito con su objeto, función que se verifica de un modo prácticamente inmediato. Expliquémoslo.

Describiendo Santo Tomás dos modos de conocer (el "esencial" y el afectivo "por connaturalidad"), expone el segundo de este modo: "Contingit enim aliquem iudicare, uno modo per modum inclinationis; sicut qui habet habitum virtutis recte iudicat de his quae sunt secundum virtutem agenda, inquantum ad illa inclinatur" [30]. Y en un pasaje ya clásico en este tema, pone el Santo un ejemplo concreto de la virtud de la castidad: "Rectitudo autem iudicii potest contingere dupliciter: uno modo secundum perfectum usum rationis; alio modo, propter connaturalitatem quandam ad ea de quibus iam est iudicandum. Sicut de his quae ad castitatem pertinent per rationis inquisitionem recte iudicat ille que didicit scientiam moralem: sed per quandam connaturalitatem ad ipsa recte iudicat de eis ille qui habet habitum castitatis" [31].

Declaremos el sentido de algún término antes de explicar la naturaleza del conocimiento afectivo: aa) *Connaturalidad* quiere decir en primer lugar *unión* del hábito con su objeto, o si se quiere de la potencia cognoscitiva con el mismo por medio del hábito: "Sapientia—dice el An-

[28] J. B. Lotz, *Metaphysica operationis humanae, methodo transcendentali explicata*, PUG, Roma, 1958, principalmente en pp. 51-58; 102-144.

[29] Se ha notado acertadamente que este modo de conocer está ya en Aristóteles. Comentando Santo Tomás la frase del Estagirita: "Qualiscumque unusquisque est talis, et finis videtur ei", lo interpreta en ese sentido, aduciendo como ejemplo el siguiente: Et sic etiam videmus in animalibus quod unumquoque animal appetit aliquid tamquam bonum et finem secundum dispositionem suae naturae". *In Ethic.*, 3, lect.13.

[30] 1, q.1, a.6 ad 3. Este hábito no es necesariamente conativo, sino que también puede ser intelectual, como en seguida veremos al hablar del "*habitus principiorum*".

[31] 2-2, q.45, a.2 c.

gélico—quae est donum Spiritus Sancti... facit rectitudinem iudicii circa res divinas, vel per regulas divinas de aliis, ex quadam *connaturalitate sive unione* ad divina" [32]. No hay, pues, que buscar medio alguno intencional para este conocimiento, dándose—como se da—una cierta inmediación que en seguida determinaremos. Pero además esta unión no es el término estático de una acción integradora, sino de una acción *dinámica*. La connaturalidad es una *inclinación* [33], o una "aptitud" causada por el objeto en la potencia o en el hábito: "Bonum ergo primo quidem in potentia appetitiva causat quandam *inclinationem*, seu *aptitudinem*, seu *connaturalitatem* ad bonum, quod pertinet ad passionem" [34]; aptitud, *afinidad* [35], *vibración* o "compassio" [36], *proporción* al objeto, que no es sino amor del bien y complacencia en el mismo [37]. bb) Debe advertirse también que al decir "conocimiento afectivo" no se habla de una "simple aprehensión" esencialmente representativa, sino de un *juicio* en el que lo formal del mismo—la cópula—no pertenece de suyo al orden figurativo, sino al existencial. Santo Tomás al hablar del conocimiento por connaturalidad repite continuamente "*iudicium*", "*recte iudicat*", "*rectitudo iudicii*", etc. Por otra parte, no se trata de un juicio ordinario. En éstos, tanto si son esenciales como existenciales, la razón de afirmar el predicado del sujeto es algo diversa del caso presente. En los juicios esenciales (analíticos y sintéticos a priori) es el análisis del sujeto el que autoriza a predicar algo del sujeto; en los juicios de existencia (sintéticos a posteriori) es la experiencia la que permite establecer el nexo judicial. Por el contrario, en los juicios por connaturalidad es esa afinidad o vi-

[32] 2-2, q.45, a.4 c.

[33] En el texto citado (1, q.1 a.6 ad 3) se dice claramente dos veces "iudicare... *per modum inclinationis*", "recte iudicat... *inquantum ad illa inclinatur*".

[34] 1-2, q.23, a.4 c.

[35] "Sapientia... videtur importare eminentem quandam sufficientiam in cognoscendo... Haec autem sufficientia in quibusdam quidem est per studium et doctrinam, adiuncta vivacitate intellectus... Sed in quibusdam, talis sufficientia accidit per quandam *affinitatem* ad divina". *In 3 Sent.*, d.35, q.2, a.1, sol.1.

[36] 2-2, q.45, a.2 c. "*Ex compassione* ad divina, id est ex hoc quod diligendo divina coniunctus est eis". *In "De divinis nominibus"*, c.2, lect.4.

[37] "Ipsa autem aptitudo sive proportio appetitus ad bonum est amor, qui nihil aliud est quam complacentia boni" (1-2, q.25, a.2 c). La interacción entre el conocimiento y la tendencia en este conocimiento es obvia. Santo Tomás habla a veces del conocimiento afectivo como causa del amor ["Duplex est cognitio veritatis: una quidem quae habetur per gratiam, alia vero... per naturam. Et ista quae habetur per gratiam est duplex: una quae est speculativa tantum...; alia vero quae est *affectiva, producens amorem Dei*", 1, q.64, a.1 c]; otras habla del amor mismo, y otras, en fin, de la complacencia en el amor, y en este sentido llama *experimental* el Aquinate al conocimiento afectivo [2-2, q.97, a.2 ad 2; 2-2, q.162, a.3 ad 1; 1-2, q.25, a.2 c]. Esto quiere decir que quienes distingan con los modernos tres funciones anímicas irreductibles, al hablar del conocimiento afectivo han de referirse tanto al sentimiento como a la tendencia.

bración del hábito ante su objeto propio la que justifica la síntesis judicativa (aunque esta fundamentación no es consciente, como puede serlo en los juicios existenciales). La única razón objetiva para afirmar en estos casos el predicado del sujeto es la inclinación o connaturalidad del hábito a su objeto, es decir, la conveniencia de una disposición subjetiva a una proposición: "Habitui vero proprium est ut inclinet potentiam ad agendum, quod convenit habitui *inquantum facit id videri bonum quod ei convenit, malum autem quod ei repugnat.* Sicut enim gustus diiudicat sapores secundum suam dispositionem, ita *mens hominis diiudicat* de aliquo faciendo *secundum suam habitualem dispositionem*" [38].

Que en el conocimiento por connaturalidad—según la mente de Santo Tomás—la voluntad influya como causa en el saber intelectual, no puede dudarse [39]; la dificultad está en explicar este hecho. Algunos autores han intentado declarar el influjo de la voluntad en el conocimiento afectivo *in genere causae obiectivae,* recurriendo a una aportación de contenido, o de forma, en la actividad cognoscitiva. El P. Camporeale, en un excelente artículo sobre el conocimiento afectivo según el pensamiento de Santo Tomás [40]—en el que recoge y completa lo que en la Escuela se ha dicho sobre el tema [41]—, hace suya la idea de Juan de Santo Tomás, según la cual la *inteligibilidad* misma del objeto amado, *dada por el*

---

[38] 2-2, q.24, a.11 c. Esta idea la repite el Angélico diversas veces: "Quidam habent ex naturali dispositione quasdam virtutes quibus inclinantur ad rectos fines, *et per consequens etiam habent naturaliter rectum iudicium* de huiusmodi finibus" (2-2, q.47, a.15 c). Y en otro lugar: "Sed numquid ex charitate provenit scientia? Sic... Charitas est Spiritus Sanctus, de quo dicitur (Jn. 14,13): "Cum venerit ille Spiritus veritatis, *docebit vos omnem veritatem*". Cuius ratio est, quia *qui habet habitum,* si rectus est habitus, *sequitur inde rectum indicium* de his quae pertinent ad illum habitum; si vero corruptus, falsum... Et ideo *qui habet charitatem habet rectum iudicium*". *In Philip.,* c.1, lect.2.

Es cierto que Santo Tomás ha declarado principalmente el conocimiento afectivo tratando de las relaciones del hombre con Dios en el orden de la gracia, y queriendo explicar el modo de obrar de los dones del Espíritu Santo; sin embargo, la doctrina expuesta se aplica por igual a los dones sobrenaturales y a los hábitos naturales—sean innatos o adquiridos—, de que nosotros de suyo únicamente hablamos. Tratando Santo Tomás de si son necesarios los dones del Espíritu Santo para la salvación, dice que lo son cuando no basta el *instinctum rationis,* porque "quantum ad ea quae subsunt humanae rationi, in ordine scilicet ad finem connaturalem homini; homo potest operari *per iudicium rationis*" (1-2, q.68, a.2 c).

[39] Hablando de la sabiduría sobrenatural lo dice claramente: "Sic igitur sapientia, quae est donum, causam quidem habet in voluntate..., sed essentiam habet in intellectu, cuius actus est recte iudicare" (2-2, q.45, a.2 c).

[40] I. Camporeale, O. P.: *La conoscenza affettiva nel pensiero di S. Tommaso,* Sapienza 12 (1959) 261-266.

[41] La bibliografía principal sobre esta cuestión puede verse en Camporeale, l. c., p. 238, nota 3.ª También B. R. Iganaki, *The notion of the "knowledge through Connaturality" in Thomas Aquinas,* en "Studies of Mediaeval Thought" (Nagoya), 1958, páginas 83-98.

amor, vendría a ser el medium cognitionis [42]—o, como lo llama Maritain, "medio objetivo" u *obiectum quo* del conocimiento [43]—. El autor del citado artículo llama al amor "medium" porque de algún modo contiene al objeto en que termina, como aparece en los textos citados de Juan de Santo Tomás. Desde luego que el amor no representa al objeto como la *species*, pero sí lo *precontiene*—según él—haciéndolo presente e inmanente al sujeto, en el mismo sentido en que el comienzo de un movimiento—como lo es la tendencia—incluye en sí al término [44].

A nosotros se nos hace difícil de entender esta explicación, que al concebir al amor como *medium cognitionis*, crea un término híbrido entre el orden representativo y el conativo, que son de suyo irreductibles. El mismo Juan de Santo Tomás se propone una dificultad que pone de manifiesto el punto oscuro de esta sentencia. En efecto, o el influjo del amor en el objeto del conocimiento es del orden representativo, o no. Si se admite lo primero, se incurre en extrapolación de funciones atribuyendo a la tendencia lo que es propio del conocimiento. Si se dice lo segundo, entonces no se ve en qué consiste el refuerzo (del orden de la forma) que la tendencia o sentimiento aportan al objeto del conocimiento por connaturalidad: "Respondetur—dice Juan de Santo Tomás [45]—quod amor, et affectus, licet ex parte rei amatae non possit aliud experiri, et attingere, quam quod sibi proponitur, quia non potest ferri in incognitum et non propositum, tamen ex parte modi attingendi potest plus, et meliori modo experiri et uniri obiecto, quam per intellectum sibi proponatur".

---

[42] "Amor et affectus potest duplicem considerationem habere. Primo, ut applicat se, et alias potentias ad operandum, et sic solum se habet effective, et executive in ordine ad illas operationes, scilicet per modum applicantis ad agendum: secundo, ut applicat sibi obiectum, et illud *unit et inviscerat sibi per quandam fruitionem, et quasi connaturalitatem, et proportionem cum tali obiecto, et quasi experitur illud experientia affectiva*, iuxta illud Psalmi XXXIII: *"Gustate et videte"*. Et sic affectus transit in conditionem obiecti, quatenus ex tali experientia affectiva redditur obiectum magis conforme, et proportionatum, et unitum personae, eique conveniens, et sic fertur intellectus in illud, ut expertum, et contractum sibi, et hoc modo se habet amor ut praecise movens in genere causae obiectivae, quatenus per tale experimentum diversimode proportionatur, et conveniens redditur obiectum". JOANNIS A SANCTO THOMA, *Cursus Theologicus*. De donis Spiritus Sancti, disp.18, a.4, n.11 (Vives, 6,637-638). Y en otro lugar: "Instinctus ille [Spiritus Sancti]... movet hominem ad gustandum, et videndum spiritali gustu quoniam suavis est Dominus, et sic quasi inviscerat, et connaturalizat nobis res divinas notas in hac vita per fidem, quae est habitus permanens, et regulativus charitatis, et donorum Spiritus Sancti. Et ex tali connaturalitate, et invisceratione ad res divinas fit homo habilior, tum ad penetrandum res ipsas divinas et mysteria fidei, tum ad iudicandum sive secundum causas inferiores, sive secundum causas supremas, sive ad practice consiliandum de agendis". O. c., disp.18, a.2, n.13 (Vives, 6,585-586).

[43] J. MARITAIN, *Les Degrés du Savoir*, Paris, 1932, p. 517.

[44] CAMPOREALE, l. c., p. 265.

[45] JOANNIS A SANCTO THOMA, l. c., a.4, n.12.

Concede, pues, el eximio comentarista del Angélico, que no hay ningún refuerzo cualitativo en *lo formal* del conocimiento, sino sólo en el *modo* de percibirlo. Pero la dificultad puede volverse a poner en ese "más" y "mejor" del modo, ya que si no es cuestión sólo cuantitativa (influjo extrínseco de la tendencia en el conocimiento, que no interesaría en este problema), sino cualitativa, no se ve de nuevo qué pueda significar eso que aporta la tendencia en el orden formalmente representativo. Ese término medio que aquí se busca nos parece sólo un hallazgo "verbal".

Pero, sobre todo, esa solución adolece—a lo que creemos—del defecto de partir de un falso supuesto, a saber: que el conocimiento afectivo del Angélico es *formalmente representativo*. Ya hemos notado que Santo Tomás junto al término genérico de "conocimiento afectivo" usa el más específico de "*juicio* por connaturalidad", en el que su elemento formal no es en modo alguno representativo. Esto nos brinda una solución del problema mucho más fácil que la dicha. Como la *simplex aprehensio* capta la esencia, el juicio percibe el *esse*, sea éste la pura existencia de un acto, sea la conveniencia *real* de un predicado a un sujeto. En nuestro caso el entendimiento percibe la conveniencia real (afinidad, sintonización...) del hábito con su objeto, y esta realidad es el motivo único y suficiente para que la mente afirme la bondad o malicia de dicho objeto. Así como en los juicios de existencia la realidad externa es la que fuerza al entendimiento al asentimiento judicial, en los juicios por connaturalidad es también la realidad de la conveniencia del hábito al objeto la que fundamenta la cópula del juicio. Sin embargo, ya hemos notado que esa percepción no es consciente, sino instintiva; en ella no ve la mente nada intencional que justifique la verdad del juicio, sino sólo la vibración de la potencia congruente con su objeto.

En fin, por razón de la inmediación que este modo de saber supone entre la potencia y el objeto percibido, podría hablarse de una *quasi-intuición afectiva* en sentido analógico [48]. Un cuadro sinóptico en el que se comparan los distintos conocimientos intuitivos, puede ahorrarnos un volumen de explicación innecesario para declarar este término ambiguo.

[48] CAMPOREALE (l. c., p. 244-264) también llama al conocimiento afectivo *intuición afectiva*, pero en un sentido ligeramente diverso al nuestro, y, a lo que creemos, todavía menos propio. Según este autor, la intuición especulativa tendría como medio la especie inteligible; la afectiva, en cambio, el amor (ib., pp. 270-271). El texto de Santo Tomás en que se compara el modo de conocer del hombre ayudado del don de ciencia con el modo de conocer de Dios, podría favorecer esta terminología: "Homo —dice el Angélico—consequitur certum iudicium de veritate per discursum rationis... Sed in Deo est certum iudicium veritatis absque omni discursu per *simplicem intuitum... Cui similis est scientia quae ponitur donum Spiritus Sancti:* cum sit quaedam participativa similitudo ipsius" (2-2, q.9, a.1 ad 1).

DIVERSAS CLASES DE INTUICION INTELECTUAL Y AFECTIVA

Clases de intuición	*Participación creciente de los sentidos y de la afectividad*	*Ejemplos*	*Calificación*
1. Intuición «real» intelectual.	Sin participación de los sentidos.	[No se da en el hombre].	—
2. Intuición «formal» intelectual (47).	Sin participación de los sentidos.	de una idea —del nexo lógico de un raciocinio.	Conocimiento no-científico (de re individuali)
3. Quasi-intuición real intelectual.	Con ayuda de los sentidos periféricos internos y centrales.	del alma (48).	
4. Abstracción.	Con ayuda de los sentidos.	-inducciones -deducciones, etc.	Conocimiento científico.
5. Abstracción unida a una quasi-intuición afectiva.	Afectividad como: (49) — condición de conocer — de que: no vea / vea mal	apreciaciones de una madre sobre su hijo o esposo.	Juicios apasionados.
	causa — de que vea — como causa *parcial* [*ut melius videat*]	Todo conocimiento de orden moral (50): ideas, juicios, raciocinios.	Conocimiento afectivo o por con naturalidad.
	causa — de que vea — como causa *total* — de un juicio	Conocimiento de los primeros principios morales y verdades más importantes del orden moral (51).	
	causa — de que vea — como causa *total* — de una idea	Opción blondeliana.	
6. Intuición emocional pura.	Sin participación cognoscitiva.	Intuición emocional de Max Sheler.	Saber irracional

(Véanse notas 47 a 51 inclusive en la página siguiente.)

En el esquema que antecede queda claro que en una mente como la humana, no caben ni una intuición "real" (u "objetiva") intelectual—por ser la inteligencia esencialmente abstractiva y racional—, ni tampoco una intuición emocional pura, que supone un contacto directo emocional con los objetos. En cambio, cabe tanto la intuición "formal"—que no resuelve, por otra parte, ningún problema, ya que no consiste más que en la contemplación de las mismas ideas que poseemos—, como, sobre todo, varias "quasi-intuiciones afectivas" que influyen en el conocimiento abstractivo y son por lo mismo de gran interés (si se exceptúa la opción blondeliana que es inaceptable). La quasi-intuición afectiva que expone Santo Tomás funda totalmente el juicio por connaturalidad. No es, pues, ni un refuerzo para conocer "mejor", sino simplemente para conocer, ni la opción blondeliana, ya que, en primer lugar, ésta se extiende a las ideas, mientras que aqués se limita al juicio; y, además, ésta se requiere para todo conocer, mientras que aquél es para un sector parcial del conocimiento. Puede llamársele "*intuición*" por la inmediatez del objeto con su facultad o hábito; pero es "*quasi*-intuición" por no darse todos los elementos característicos de la intuición, como la unicidad del acto y la comprensión del objeto, que señala Santo Tomás en el conocer angélico [52].

---

[47] La intuición "formal" no se opone en nada al carácter esencialmente abstractivo de la mente humana. También en éste se refleja el doble carácter del alma: forma-espiritual. Como forma, el alma conoce por necesidad de un modo abstractivo; como espiritual, puede tener intuiciones formales.

[48] En el yo entra el cuerpo como elemento intrínseco, y por eso el conocimiento de aquél es abstractivo. Con todo, refiriéndonos al alma sola, puede hablarse de una *cuasi-intuición real intelectual* (en lo que de nuevo se ve reflejado el doble carácter del alma humana).

[49] La progresión que aquí se pone (condición, causa...) la tomamos de la *Humani Generis*, aduciéndola no como portadora de valor dogmático, sino como comentario filosófico del conocimiento por connaturalidad de Santo Tomás:

a) *Condición:* "Numquam enim christiana philosophia utilitatem negavit et efficacitatem *totius animi dispositionum* ad res religiosas ac morales plene cognoscendas et amplectendas" (AAS 42 (1950) 574).

b) *Causa de que "no vea", o de que "vea mal":* "Imo semper docuit huiuscemodi dispositionum defectum *causam* esse posse cur intellectus, cupiditatibus ac mala voluntate affectus, ita oscuretur *ut non recte videat*" (ib.).

c) *Causa de que vea "mejor":* "Ad *certiorem* ac *firmiorem* cognitionem rerum moralium assequendam" (ib.).

d) *Causa de que "vea":* "Imo Doctor Communis censet intellectum altiora bona ad ordinem moralem sive naturalem sive supernaturalem pertinentia, aliquo modo *percipere* posse, quatenus exeperiatur in animo *affectivam quandam "connaturalitatem"* cum eisdem bonis sive naturalem, sive dono gratiae additam" (ib.).

[50] De este modo de conocer hablaremos en seguida en el núm. 4.º

[51] "Altiora bona ad ordinem moralem sive naturalem sive supernaturalem pertinentia". *Humani Generis* 42 (1950) 574.

[52] I, q.58, a.3 c.

2) *Connaturalidad intelectual.*—Un caso particular del juicio por connaturalidad es el que se da en la percepción de los primeros principios, tanto especulativos como prácticos. Es importante constatar aquí que no se da la connaturalidad sólo en el caso de hábitos *morales,* sino también en el de los *intelectuales;* lo que quiere decir que la connaturalidad no implica necesariamente una tendencia o sentimiento en sentido estricto, sino sólo amplio.

Ordenando sinópticamente los principales hábitos intelectuales y volitivos, tanto naturales como sobrenaturales, tenemos el siguiente esquema:

	Hábitos naturales		*Hábitos sobrenaturales*
Primeros principios(53)	especulativos	Intellectus vel habitus principiorum	
	prácticos	Sindéresis	
Aplicaciones y conclusiones (54)	de orden intelectual		don de sabiduría.
	de orden moral.		don de ciencia.

El *intellectus principiorum* es un hábito intelectual por el que el alma percibe con facilidad los primeros principios especulativos. La facilidad que el hábito presta es una tendencia o inclinación al asentimiento. El juicio, pues, que formula los primeros principios es también un juicio por connaturalidad, aunque ya se ve que en sentido no estricto. La evidencia objetiva de dichos principios bastaría por sí sola, pero como por ser los primeros, carecen de estricta demostración o prueba, la naturaleza ha puesto el hábito para facilitar la captación perfecta y fácil de los mismos. Adaptando aquí la explicación antes dada para los juicios por connaturalidad, diríamos que el motivo por el que la mente asiente es la evidencia objetiva de tales principios, pero el motivo por el que asiente con tanta *facilidad* es la coadaptación connatural del hábito a dichos

[53] "Sicut ratio speculativa ratiocinatur de speculativis; ita ratio practica ratiocinatur de operabilibus; oportet igitur naturaliter esse nobis indita, sicut principia speculabilium, ita et principia operabilium. Prima autem principia speculabilium nobis naturaliter indita non pertinent ad aliquam specialem potentiam, sed ad quendam specialem habitum, qui dicitur *intellectus principiorum*... Unde et principia operabilium nobis naturaliter indita non pertinent ad specialem potentiam, sed ad specialem habitum quem dicimus *synderesim*" (1, q.79, a.12 c).

[54] "In omnibus viribus hominis quae possunt esse principia humanorum actuum, sicut sunt virtutes, ita etiam sunt dona; scilicet in ratione et in vi appetitiva... Ad recte autem iudicadum speculativa quidem per *sapientiam,* practica vero per *scientiam* perficitur" (1-2, q.68, a.4 c).

principios que la mente percibe espontáneamente. El *habitus principiorum* facilitaría el asentimiento a dichos principios a modo de instinto o tendencia intelectual, una vez asoman en el horizonte mental.

El orden operativo moral no ofrece ya dificultad de explicación desde nuestro punto de vista. La sindéresis es un hábito moral que se ordena a los principios del mismo orden; y la formulación de éstos es un juicio por connaturalidad en sentido estricto. La aplicación de los principios morales generales a los casos particulares exige también un fino control que corre a cargo del don de ciencia, y que da lugar a sendos juicios por connaturalidad. Es un caso concreto de la naturaleza de todo hábito [55], pero de una importancia práctica aquí extraordinaria. El forcejeo de la moral de situación por abrirse hoy camino, tiene como único fundamento cierto la necesidad de aplicar al sujeto concreto e individual, situado en tal circunstancia, el principio moral general. La necesidad de un guía en ese camino peligroso que conduce al casuísmo, y en zona tan delicada como aquella en que se debate el interés propio, es evidente.

3) *Comparación de los tres modos fundamentales de conocer de Santo Tomás.*—Antes de pasar a los modos mixtos de conocer, resumamos lo dicho acerca de los tres modos puros descritos por el Angélico, comparándolos entre sí. Los tres coinciden en ser conocimiento *intelectual,* pero mientras el primero es *esencial,* el segundo es *existencial* y el tercero *afectivo;* es decir, que el primero es *científico* (de lo universal y necesario), el segundo *experimental* (de hechos singulares), y el tercero *vivencial* (de experiencias vividas); el primero percibe *formas,* el segundo *actos* y el tercero la *conveniencia* entre el hábito y su objeto; el primero capta la *esencia,* el segundo la *existencia*—el *esse* que *est in re* [56], en su doble sentido de *ut quod* o *ut quo* [57]—y el tercero, principalmente, el *esse* que *est in mente* (aunque se extiende también, como consecuencia, a lo conveniente en concreto). El primer conocimiento califica al sujeto en la predicación como "tal" o "cual", el segundo como "existente", el tercero como "conveniente" o "bueno" (y a veces como "verdadero" o conve-

---

[55] "Sicut per alios habitus virtutum homo videt illud quod est sibi conveniens secundum habitum illum..." (2-2, q.1, a.4 ad 3).

[56] "Esse duobus modis dicitur: Uno modo secundum quod significat veritatem propositionis secundum quod est copula...; et hoc esse non est in re, sed in mente, quae coniungit praedicatum cum subiecto... Alio modo dicitur esse, quod pertinet ad naturas rei... et hoc quidem esse est in re, et est actus entis resultans ex principiis rei". *In 3 Sent.,* d.6, q.2, a.2, sol.

[57] "Sed hoc "esse" [sc. actus entis] attribuitur alicui dupliciter. Uno modo ut sicut ei quod proprie et vere habet "esse" vel est, et sic tribuitur soli substantiae per se subsistenti... Alio modo, id est ut quo aliquid est; sicut albedo dicitur esse". *Quodl.,*9, a.3 c.

niente a la facultad cognoscitiva). El primer conocimiento se caracteriza por la "fijeza" de sus límites y por la "claridad" de sus formas; el segundo, por la "objetividad" y "realismo"; el tercero, por el "calor", "firmeza" y mayor "seguridad" del saber. El primero, en fin, se obtiene mediante la *especie;* el segundo, por el contacto directo con la realidad externa, y el tercero, por el contacto inmediato con una realidad interna (la sintonización del hábito con el objeto). En una sola palabra, el primero corresponde exclusivamente a la zona del *conocimiento;* el segundo, también a la de la *tendencia,* y el tercero, preferentemente a la del *sentimiento.* En realidad, esta última síntesis sugiere la posibilidad de existencia de otra zona todavía no muy explorada—sin duda por la osbcuridad de sus contornos—, pero que puede tener su interés: el movimiento. Junto al conocimiento de formas, de actos y de estados afectivos, se adivina la percepción del *dinamismo;* que tal vez sea reductible al conocimiento existencial de actos, como el movimiento lo es la tendencia. Así como la visión del movimiento externo puede ser suscitada por excitantes estáticos que se presenten sucesivamente al sentido con determinada distancia espacio-temporal (como acaece en el cine), así sucedería en la percepción experimental del movimiento interno. Habría, pues, en la percepción del dinamismo del propio cuerpo, una *gestalt* de *actos* (en este caso, de posiciones corporales distintas), como en la percepción visual existe una gestalt de formas. Pero repitamos que toda la zona del movimiento está envuelta en nebulosidades: oscuro es el conocimiento al que siguen los movimientos instintivos (por ejemplo, los del pollito recién nacido que picotea por vez primera granos de arroz), oscura es la percepción de los movimientos cinestésicos del propio cuerpo, y oscura es la percepción del movimiento anímico, que en cada sujeto tiene su "tempo" propio y por lo mismo resulta imposible medirle comparativamente.

II. Modos mixtos de conocer.

Vistos someramente los tres modos fundamentales—y por así decir "puros"—de conocer, consignemos algunos de los modos mixtos en los que aquéllos se combinan. Aunque no son todos de Santo Tomás, se ajustan enteramente a su mente.

4.º *Idea [o concepto] por "connaturalidad".*

Este modo de conocer—que es una aleación especial del 1.º y 3.º—, difiere del 1.º y 2.º por las mismas razones que hemos notado en el 3.º;

y a su vez se diferencian del 3.º por diversos motivos: *a)* En primer lugar, porque no se refiere al juicio como el 3.º, sino a la idea, que es formalmente representativa; *b)* porque, además, el 3.er modo se limita al conocimiento de los primeros principios y juicios morales de mayor importancia, mientras que el 4.º se extiende a todo conocimiento de orden moral o valoral; *c)* porque el 3.º se requiere para poder juzgar por connaturalidad [58], mientras que el 4.º supone ya formado el conocimiento representativo y se ciñe a *mejorar* la comprensión intencional del objeto; o dicho de otro modo, porque en el 3.º la única razón de evidencia es la connaturalidad, mientras que en el 4.º la evidencia de connaturalidad se suma a la evidencia objetiva intelectual; *d)* y, en fin, porque en el 3.º se da un hábito natural (o sobrenatural) que refuerza la potencia, mientras que en el 4.º la connaturalidad media entre la *facultad* y el objeto.

Sin embargo, esas diferencias, que aunque muchas son en apariencia pequeñas, crean un problema teórico de importancia. Lo hemos soslayado en el 3.er modo de conocer por ceñirse éste a solos los juicios, que no son formalmente representativos; pero aquí lo hemos de afrontar ineludiblemente. Al aplicarse el conocimiento por connaturalidad a las ideas, surge el problema del influjo de la afectividad o de la voluntad en lo formalmente representativo. Hemos ya rechazado la solución de algunos neoescolásticos seguidores en este punto de Juan de Santo Tomás por opinar que tales autores crean sólo con las palabras un término medio entre lo figurativo y lo conativo, que es ininteligible. Demos, pues, otra solución satisfactoria, que ya hemos ofrecido en otro lugar con ocasión diversa [59]. El influjo de la voluntad o de la afectividad en el conocimiento por connaturalidad no sería—según esta explicación—*directo* en el objeto, como supone Camporeale con otros, sino indirecto, aunque *intrínseco*. Expliquémoslo. En un conocimiento de orden moral, como el que aquí nos ocupa, no es su objeto formal *sub quo* el *verum simpliciter* (la verdad desnuda), sino la verdad del bien *(bonum ut verum*, o *verum boni)*. Ahora bien, a esta interferencia en los objetos corresponde otra en las potencias. Efectivamente, la facultad que percibe el objeto de orden moral no es sólo el entendimiento, sino también la voluntad; aquél *in recto* capta al objeto como verdad, ésta *in obliquo* tiende al mismo como bien.

Pero detallemos más esta interacción en el caso presente, indicando cómo se verifica el refuerzo de la voluntad en el orden de lo formal y

[58] Para Santo Tomás los dones son *ad recte iudicandum* (1-2, q.68, a.4 c; 2-2, q.1, a.4 ad 3), no de suyo "ut aliquid *melius* cognoscatur".

[59] A. ROLDÁN, *Metafísica del sentimiento*. C. S. I. C., Madrid, 1956, pp. 464-468.

representativo. Descompongamos por análisis la función compleja de que hablamos, en los cinco momentos de que está integrada, y cuyo último elemento hemos llamado concepto o idea por connaturalidad.

1) En primer lugar, se da un concepto puramente nocional, o esencial, del bien como verdad *(verum boni)*.

2) Tras él nace la tendencia subsiguiente (reforzable por un hábito), que alcanza ese bien conocido *(bonum veri)*.

3) Como consecuencia del acto conativo se verifica una cierta vibración especial o "*Compassio*" en la voluntad (o hábito) por haber logrado su objeto; es decir, se verifica una *sintonización* de la potencia conativa con su objeto.

4) Sigue un nuevo conocimiento: la conciencia de esta sintonización, y, en consecuencia, de haber alcanzado la tendencia su objeto propio y conveniente.

5) Como secuela, al ver el entendimiento que la voluntad ha logrado su propio objeto en cuanto bien *(bonum veri)*, se reafirma en que él ha captado antes ese mismo objeto como verdad *(verum boni)*. Es decir, que el mero hecho de haber captado la voluntad su objeto es causa de una *mayor evidencia intelectual objetiva* de haber logrado el entendimiento la verdad de orden moral.

En esta explicación, en que se ha atomizado y disgregado hasta el máximo lo que en la realidad se da constituyendo un todo funcional armónico, el influjo de la voluntad en el conocimiento es *indirecto*. Primeramente porque el refuerzo no recae sobre el contenido intencional del primer conocimiento, aunque se sume a la evidencia objetiva de éste con el mismo signo (a pesar de ser de un orden distinto); pero ademas porque no influye inmediatamente en el entendimiento, sino en su objeto. Con todo, el refuerzo, aunque indirecto, es *intrínseco*, pues fortalece los motivos *objetivos* del conocimiento. El hecho de que la voluntad haya alcanzado su objeto es un *motivo objetivo nuevo* de que el entendimiento percibió el suyo en su orden. Como puede verse, en esta explicación no hay ningún término híbrido entre lo formal o representativo y lo conativo, sino un refuerzo cognoscitivo que proviene de un orden fáctico no esencialmente representativo.

5.º *Raciocinio por connaturalidad.*

Así como hay juicios e ideas por connaturalidad, existen también raciocinios por connaturalidad, y su importancia quedará de manifiesto al constatar que son los más frecuentemente usados por el hombre, aun en la prueba racional de la existencia de Dios. Es también, como el 4.º, una

combinación del 1.º y 3.er modo de conocer; y difiere de él en que el 4.º modo se fundamenta sobre una idea y el 5.º sobre un raciocinio.

La esencia del raciocinio se nos muestra en un simple análisis del "est" de la consecuencia. Este no tiene el sentido de "existe", como en los juicios existenciales, ni tampoco el de "ser tal", como en los juicios definitivos, sino de *"debe ser"*, *"es, en consecuencia"*, *"luego es"*. *"Hay conexión necesaria* entre el sujeto y predicado de la consecuencia, supuestas las premisas". Es decir, que si la esencia del juicio es la afirmación o negación, la del raciocinio es la *deducción*, o sea la *necesidad de afirmar o negar* supuesto determinado fundamento previo.

Es cierto que hay dos clases de raciocinio, como lo hemos visto en los juicios, pero son de muy diversa naturaleza. Efectivamente, a la división de los juicios en *iudicium enuntiationis* y *iudicium definitionis* [60] corresponde otra paralela de los raciocinios. Hay, pues, *ratiocinia enuntiationis*, como el que tiene por consecuencia: *"Ergo* Deus *est"*, y *ratiocinia definitionis*, como el que concluye: *"Ergo* homo *est* animal". Sin embargo, la diferencia que media entre ambos es grande. Así como aun habiendo dos clases de juicios, el principal analogado es siempre el de existencia; de modo contrario, aunque hay dos clases de raciocinio, el principal analogado es el de esencia. En otros términos, si la esencia del juicio es sobre todo la *afirmación* o negación de una *existencia* (que funde, al menos remotamente, el "est"), la del raciocinio, en cambio, es la *necesidad de afirmar* o negar un predicado de un sujeto, es decir, la *deducción* como tal. La existencia se da en los raciocinios enunciativos *ratione materiae* y *per accidens*, no formalmente y *per se*. En cambio, en los juicios enunciativos la afirmación de la existencia es *per se* y reposa remotamente sobre una existencia absoluta.

Eso en cuanto a los raciocinios en general. Por lo que se refiere a los raciocinios por connaturalidad puede afirmarse, en primer lugar, su existencia, que los hechos atestiguan. Es un raciocinio ordinario del orden moral o valoral en el que la consecuencia se convierte en idea por connaturalidad conforme a los cinco pasos descritos en el apartado anterior. Todos los raciocinios del orden moral o valoral, hechos por un sujeto que posea las virtudes o vicios acerca de los cuales versa el silogismo, se convertirán automáticamente en raciocinios por connaturalidad. Sus elementos desglosados son éstos:

1) Un raciocinio puramente conceptual sobre la bondad de una virtud (o malicia de un vicio).

---

[60] *De Veritate*, q.18, a.4 ad 10.

2) Una vez captado el contenido ideológico de la consecuencia como verdad, brota en el alma la tendencia consiguiente hacia dicho objeto como bien.

3) Sigue una sintonización afectiva (o repulsión) de la potencia conativa ante su objeto (o el contrario).

4) De ahí nace la conciencia subsiguiente de haber alcanzado la tendencia y sentimiento su objeto propio.

5) Resultado de ello es una mayor evidencia objetiva de la consecuencia del raciocinio inicial, que se suma a la lograda antes por vía meramente conceptual.

La importancia de la observación hecha acerca de que todo raciocinio de orden moral o valoral se trueca de hecho en raciocinio por connaturalidad, reside sobre todo en la existencia de un raciocinio por connaturalidad de excepcional valor: el de la prueba de la existencia de Dios. No vamos a repetir aquí lo que ya en otra ocasión hemos desarrollado [61]; sólo notamos ahora que siendo Dios un *valor* [62]—no una simple *verdad,* cuya riqueza se agote al ser captado racionalmente, sino, además, un *bien* infinito y objeto de eterna *felicidad* para el hombre—, al ser alcanzado como "verdaderamente existente" por un raciocinio, provocará en el sujeto un eco afectivo-tendencial, que dará lugar a un refuerzo objetivo de la verdad lograda sobre dicho objeto por vía racional. No es éste el lugar de explicarlo y nos remitimos al lugar citado. Lo que interesa ahora es notar que este modo de raciocinio es el más frecuente entre los mortales. Si se exceptúan los hombres—por fortuna no muy numerosos—que pudieran definirse como *una razón pensante con un apéndice somático* (hombres hiperracionales en quienes lo emotivo y tendencial tiende a cero, y que sólo se acuerdan del cuerpo cuando la realidad les derriba de su mundo irreal como a Don Quijote, no sin haberles hecho sentir amargamente la existencia del soma con todo lo que éste importa), la mayoría de los mortales, en materias del orden moral y valoral, perciben con más *fuerza* persuasiva los argumentos de estos mismos órdenes, que los puramente metafísicos. Pues bien, ese *plus* de evidencia objetiva y de convicción subjetiva que tales argumentos llevan consigo [63] se debe a que los raciocinios usados no son puros, sino por

---

[61] *Metafísica del sentimiento,* e. c., pp. 461-471.

[62] El *valor* no es la "verdad", aunque la supone; ni es el "bien", aunque le incluye. El valor es una integración armónica de todos los trascendentales.

[63] Los argumentos que suelen aducirse en filosofía podrían dividirse, desde este punto de vista, en: 1) argumentos que prueban y convencen; 2) prueban y no convencen; 3) no prueban y convencen; 4) ni prueban ni convencen. La prueba habla

connaturalidad, aunque el sujeto pueda creer lo contrario. Esta es la razón de por qué al hablar, por un lado, de la racionalidad de la fe, se excluye con cierto miedo todo elemento emotivo como irracional; pero, por otro, al leer las autobiografías de convertidos se constatan con excesiva frecuencia elementos afectivos que han intervenido como factores decisivos en el proceso de la conversión. Y un análisis detenido nos mostraría que la explicación del *removens prohibens* no es la más satisfactoria en la mayoría de los casos, sino que la afectividad tiene su parte *causal* en la nueva cosmovisión del neoconverso [64]. Repetimos que son los raciocinios por connaturalidad, no los puramente racionales, los que juegan el papel más importante en la vida de los hombres, que no dejan de ser racionales por ser altamente afectivos e instintivos.

6.° *Contemplación.*

En griego la palabra θεωρεῖν significa: contemplar, ver, mirar // asistir a un espectáculo o ceremonia religiosa (y por extensión: reflexionar, meditar, filosofar); y θεωρία (contemplación) tiene un sentido antitéticamente opuesto a πράξις (acción). Flota, pues, en todos los significados primarios de esta palabra un sentido de *presencia*, o de tener ante los ojos; lo que quiere decir que en el conocimiento contemplativo entra, además de los otros, el segundo modo de conocer que hemos descrito antes. Sólo que como los grados de presencia son muchos, también lo son las clases de contemplación. En general, puede definirse ésta como una simple vista intelectual de la verdad, que es superior al razonamiento y va acompañada de admiración. En cuanto a los diversos géneros de ella, puede darse contemplación natural y sobrenatural; y, dentro de la primera, cabe distinguir la contemplación estética, filosófica, adquirida (ascética), y la que se da en algunas religiones paganas. Para poder decir algo de la contemplación desde nuestro punto de vista, recorramos antes breve y analíticamente cada una de ellas.

1) *Contemplación natural.*—a) *Contemplación estética.*—Si oímos no a los puros filósofos de la estética, sino a los que también son prácticos de la misma, veremos que a la contemplación estética se le da un vuelo de gran altura: "Una experiencia genuinamente estética—nos dice

sólo a la razón; la convicción, en cambio, viene de los elementos afectivos y valorales del argumento, que hacen que éste hable al hombre entero, no a la sola razón.

[64] Si este argumento de la existencia de Dios *por connaturalidad* es una nueva vía, o no, es cosa accidental. Nosotros hemos sugerido la idea en el estudio antes citado, pues creemos que las diversas vías de Santo Tomás no son sino la de la contingencia aplicada a diversos órdenes (movimiento, causalidad, gradación, finalidad). Ahora bien, aquí tenemos un nuevo orden—el valoral—al que se aplica también la tercera vía de la contingencia.

T. Merton—es algo que trasciende no sólo el orden sensible (en el cual ha empezado), sino también el de la razón. Es una intuición suprarracional de la perfección latente en las cosas. Su proximidad excede a la velocidad del razonamiento y deja muy atrás todo análisis. En el orden natural, como ha insistido a menudo J. Maritain, es algo análogo a la experiencia mística, a la que se asemeja e imita de lejos. Su modo de aprehensión es el de la "connaturalidad"; penetra hasta alcanzar la realidad más íntima, la substancia vital de su objeto, por medio de su identificación afectiva con él... Un verdadero artista puede mirar un cuadro durante horas, y esto es también contemplación" [65].

La contemplación estética es, por consiguiente, un modo de conocer en el que se combinan los tres fundamentales del Angélico. Hay, en efecto, conocimiento esencial—aunque es aquí el menos importante—, y hay, sobre todo, un saber existencial, que es además afectivo por connaturalidad. La presencia del objeto bello en la contemplación no es tan inmediata como puede parecer. No contradice la función estética al "nihil volitum (vel placitum) quin praecognitum" de los antiguos; lo que sucede es que siendo tan sensible la reacción afectiva del artista, apenas trasladados los elementos bellos del objeto al sujeto por el conocimiento, se oscurece éste en la sombra, dejando el campo libre a la emoción; pero no hay una intuición emocional pura en la contemplación estética. La connaturalidad tiene lugar en el artista bien dotado que goza de una coadaptación natural de su sensibilidad estética respecto de los objetos estetígenos, aunque no se requiere aquí hábito alguno especial, sino que basta la disposición de la potencia en relación a su objeto.

Los que se atreven a más en este tema, afirman que: "El arte nos obliga a pasar... de lo sensible a lo espiritual. Pero si sabemos descubrir el espejismo, nos convida a dar el segundo paso de lo espiritual a lo sobrenatural". "Toda experiencia poética, toda belleza, en cuanto tal, cualquiera que sea el tema tratado, nunca es placer sensible, y tiende por lo mismo a unirnos con Dios" [66]. Y en este mismo sentido dice Merton que la experiencia estética elevada—no la demasiado sensible y emotiva—puede ser una disposición remota para la oración mística" [67]. Por descontado que la unión con Dios de que aquí se nos habla no puede tomarse sino en sentido análogo, ya que desde el punto de vista filosó-

---

[65] Thomas Merton, *La senda de la contemplación*. Col. Patmos, Madrid, 1955, página 144.

[66] P. M. Leonard, S. J., *Art et Spiritualité*, en "Dictionnaire de Spiritualité", París, 1937, Col. 930.

[67] Merton, o. c., pp. 142-143.

fico la contemplación, como unión real con Dios, es inexplicable. Si el hombre, en efecto, llegase a la visión intuitiva de Dios sin sobrepasar las posibilidades de su naturaleza racional, no sería Dios trascendente. Para una mente esencialmente abstractiva como la nuestra, la contemplación natural de Dios en sentido estricto es imposible, por exigirse para ella la inmediación del objeto sin intermediario alguno. Sin embargo, en un sentido amplio, puede hablarse de contemplación natural de Dios. Hay en el alma humana un deseo natural de posesión de Dios —nunca satisfecho— al que responde en la realidad un contacto oscuro con el Hacedor. Hay en él una cierta *presencia* de Dios en el alma, pero esto no es sino una sombra lejana de la contemplación infusa, que es del orden sobrenatural. Quede esto dicho también de las contemplaciones naturales que siguen [68].

b) *Contemplación filosófica.* — La contemplación filosófica corre parejas en lo esencial con la estética y consta de los mismos elementos básicos. El tema es antiguo. Para Platón, que identificaba el bien con la belleza, es obvio que la contemplación estética y la filosófica fuesen una misma cosa. Platón consideraba al amor como un intermediario entre el mundo divino y el mortal [69]. El amor está a medio camino entre el saber y la ignorancia [70], y es el que, por ser a la vez principio de movimiento y de sabiduría [71], pone en acción al sujeto y le conduce hasta el vestíbulo de la contemplación. Sin embargo, se imponen aquí las mismas limitaciones que acabamos de hacer en la contemplación estética.

En general, en los filósofos del mundo grecorromano, la contemplación, considerada como unión con Dios, no puede satisfacer a la razón, como es obvio [72]. Posteriormente se precisa más, aunque sin salir nunca del plano de la radical impotencia. Maritain afirma que si bien la sabiduría a que tiende el esfuerzo metafísico no exige de suyo la experiencia mística [73], no puede negarse, sin embargo, toda experiencia de carácter metafísico. No sólo la de la existencia de la propia alma y de la propia libertad (de modo oscuro esta última), o aun de la nada inmanente

[68] En este apartado convendría distinguir la *contemplación* estética del *gusto* estético. La primera supone la simple aprehensión (I-2, q.11, a.1 ad 3); el segundo, un juicio, aquella es función captadora, ésta es valorativa y judicial. Nosotros hablamos sólo de la primera.

[69] Platón, *El convite*, 202 d, e.

[70] Platón, l. c., 204 a.

[71] Léon Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*. Paris, 1933, p. 213.

[72] R. Arnou, *La contemplation chez les anciens philosophes du monde Gréco-Romain*, en "Dictionnaire de Spiritualité", Paris, 1953, voz. "Contemplation", Col. 1716-1742.

[73] J. Maritain, *Les Dégrés du Savoir*. Paris, 1932, p. 549.

a todo lo creado, sino hasta la experiencia de una Causa primera o realidad fundamental del ser, oculto en los fenómenos sensibles, puede bajo el influjo de la gracia actual tener la fuerza de una quasi intuición, o de una evidencia quasi inmediata [74]. Este es un término medio entre la especulación metafísica y la contemplación infusa [75], y presenta analogías con ella, así como todo conocimiento natural por connaturalidad [76].

c) *Contemplación adquirida.*—También la contemplación adquirida (ascética) ocupa un lugar intermedio en la amplia zona que separa la especulación mental de la contemplación sobrenatural, aunque difiere específicamente de la contemplación filosófica. Se la define como un conocimiento simple y afectuoso de Dios y de sus obras, que es fruto de nuestra actividad personal ayudada de la gracia ordinaria. Este modo de orar—que como sus sinónimos indican [77] tiende a la simplicidad—reduce mucho las funciones de conocimiento (suprimiendo los razonamientos) y las de voluntad y afectividad (tendiendo a un solo afecto a modo de idea fija). Sus características podrían concretarse en estas notas, teniendo sobre todo ante los ojos el contradistinguirla de la contemplación sobrenatural. Esta contemplación es: *a)* un conocimiento *adquirido* (no infuso); *b) abstractivo* (no intuitivo), *c)* de objeto *no inmediato* [78]; *d) aunque de presencia* de Dios [79]; *e) afectivo* [80], y f) en el que domina la actividad sobre la pasividad, a pesar de la tendencia a la simplificación.

Hay, pues, también en la contemplación una combinación de conocimiento esencial, existencial y afectivo, en la que destaca el tercero y en flojo el segundo por la distancia real del objeto.

d) *Contemplación natural en religiones paganas.*—El *Yoga* es un método para alcanzar la perfección por el control de los diferentes elementos de la naturaleza humana, tanto física como psíquica. En el Yoga

[74] MARITAIN, o. c., pp. 551-552. Nos tomamos la libertad de modificar la expresión del preclaro autor usando el término *quasi intuición* en vez de *intuición* para acomodarnos más a la mente del Angélico (a quien Maritain sigue), pues para Santo Tomás, fuera de la visión beatífica, no puede alcanzarse Dios intuitivamente. "Deus igitur visio beati a visione viatoris distinguitur per hoc quod est perfectius et nullus perfecte videre, sed per hoc quod est videre et non videre" (*De Veritate*, q 18, a 1 c).

[75] MARITAIN, o. c., p. 554.

[76] MARITAIN, o. c., pp. 555-556.

[77] Oración "de simplicidad", "de simple mirada", "de simple presencia" de Dios.

[78] "Nam aliae [virtutes, sc. fides et spes] important in sui ratione quendam *distantiam* ab obiecto: est autem fides de *non visis*, spes autem de *non habitis*" (I-2, q 66, a 6 c).

[79] Una presencia análoga con la de la contemplación infusa.

[80] La connaturalidad de esta contemplación no es de dones infusos, sino de la misma potencia o de los hábitos de las virtudes.

más antiguo, Dios no representaba un elemento esencial [81]; pero en el más moderno, comienza a ocupar un lugar preeminente. En éste, la realidad de Dios se ve en la vida purificada del hombre, y la unión con Dios se hace ya la meta del esfuerzo humano [82]. Prescindimos aquí del conato actual de cristianizar el Yoga—método de suyo indiferente desde el punto de vista religioso—y que podría conducir a una auténtica contemplación sobrenatural [83].

Los pasos que hay que dar conforme al método yóguico para llegar a la contemplación, son ocho, según Patañjali: 1) abstención, 2) reverencia, 3) postura, 4) regulación de la respiración, 5) aislamiento de los sentidos, 6) atención fija, 7) contemplación, 8) concentración [84]. Los cinco primeros son accesorios y sólo los tres últimos esenciales. Los que practican el Yoga toman una postura cómoda sentándose de modo "lotiforme", y por el control de la respiración logran sedar la inquietud del pensamiento, que fija su atención al cesar la actividad de los sentidos. Alma y cuerpo quedan como muertos a las impresiones externas, y es entonces cuando en la meditación concentrada viene el rompimiento con el mundo externo y el éxtasis consiguiente. En él el alma se une a Dios.

Es difícil juzgar de lejos estos fenómenos. Los entendidos afirman que es un hecho innegable el trance extático, pero lo suelen interpretar como un fenómeno natural de autohipnotismo, provocado por la fijeza de atención absoluta centrada sobre el yo. Si Dios se ha comunicado realmente alguna vez, o no, a almas de buena voluntad en ese rito quasi-sagrado, es difícil negarlo y afirmarlo. Lo que interesa aquí es notar que se trata de un *sentimiento de presencia*, que en el caso de no haber comunicación alguna divina, sería natural, puramente subjetivo y engañoso. En todo caso, estamos ante un conocimiento esencial (por lo que se refiere a la ilustración de la mente), existencial (por el sentimiento de presencia analógica del objeto, real o imaginario) y afectivo (tanto por la connaturalidad de las disposiciones afectivas del sujeto—logradas tras la purgación yóguica—con el objeto de la contemplación, como por el sentimiento de quietud que acompaña a la contemplación).

---

[81] Partañjali tomó la metafísica del Samkhya para su doctrina del Yoga, pero la hizo teísta. Con todo, este Dios ni crea ni gobierna el mundo, aunque por compasión ayuda a los hombres a lograr la liberación del *karma*.

[82] RADHAKRISHNAN, *Indian Philosophy*. Nueva York-Londres, 1958, t. 2, pp. 371-372. Ver, además, para todo este tema, SARVEPALLI RADHAKRISHNAN y CHARLES A. MOORE, *A source book in Indian Philosophy*. Princeton (U. S. A.), 1957, cap. 13.

[83] J. M. DECHANET, O. S. B., *La voie du silence*. L'expérience d'un Moine, Desclée de Br., Brujas, 1959.

[84] RADHAKRISHNAN, o. c., t. 2, p. 352.

Pero en el primitivo Yoga ni siquiera se pretendía comunicarse con un Dios trascendente: "La realidad del yo—dice Radhakrishnan—debe ser buscada no por el uso de la mente, sino por la superación de sus actividades y por la penetración bajo les estratos mentales, con los que nuestra vida y actividad ordinaria oculta *nuestra naturaleza divina*" [85]. "Cada alma es *potencialmente divina*, y su divinidad se manifiesta cuando la naturaleza externa e interna es controlada" [86].

No hay por qué detenerse en otras religiones paganas o cristianas en las que existen fenómenos parecidos de misticismo [87].

2) *Contemplación sobrenatural.*—La contemplación infusa—que es el más alto grado de contemplación a que puede llegarse en esta vida—es un conocimiento simple y afectuoso de Dios y de sus obras, que no es efecto de la actividad humana ayudada de la gracial actual común, sino que supone una especial inspiración del Espíritu Santo. Por medio de los dones del mismo—de entendimiento y sabiduría—concurre Dios a los actos del entendimiento, voluntad y afectividad, en orden a lograr una simple visión intelectual con amor gozoso de lo divino.

Subrayando los elementos característicos de la contemplación sobrenatural (contradistinguiéndola, sobre todo, de la adquirida) tenemos los siguientes rasgos. Es una contemplación: *a) infundida* [88] por el Espíritu Santo, *b)* con sus dones, que actúan por *instinto* divino [89], *c)* y por *connaturalidad* [90]. *d)* Es un conocimiento de presencia existencial de Dios, *quasi-experimental* [91], con contacto *quasi-inmediato* [92] y *quasi-intuitivo*.

---

[85] RADHAKRISHNAN, o. c., t. 2, p. 351.

[86] RADHAKRISHNAN, o. c., t. 2, p. 363.

[87] Por ejemplo, de la mística mahometana da Maréchal el siguiente resumen: "Despego de lo sensible, concentración del alma, simplificación de su contenido especulativo bajo el impulso de un mismo amor, sostenido por la firme esperanza de una correspondencia de parte de Dios" *(Etudes sur la Psychologie des Mystiques*, París, 1937, t. 2, p. 158). Y Massignon afirma que: "Llegada al umbral de la liberación carnal, la conciencia del místico musulmán no puede descuidar el objeto sobrenatural real, la Verdad sobreabundante que su pensamiento refleja: está obligada a consumirse, sea para transfigurarse [en la unión extática], sea para destruirse" (citado por Maréchal, ib., p. 454). Aparecen aquí elementos parecidos a los sustanciales del Yoga, aunque sin llegar a los rasgos más llamativos y accidentales de él, como el sueño yóguico o la postura lotiforme para orar.

[88] "... de Sapientia increata, quae prima se nobis unit per donum charitatis, et ex hoc revelat nobis mysteria, quorum cognitio est sapientia infusa" (2-2, q.45, a.6 ad 2).

[89] 1-2, q.68, a.1 ad 4.

[90] "Sicut autem aliquis virtuosus ex habitu virtutis quam habet in affectu, perficitur ad directe iudicandum de his quae ad virtutem illam pertinent; ita qui afficitur ad divina, accipit divinitus rectum iudicium de rebus divinis", *In "De divinis nominibus*, c.2, lect.4. Por eso dice Santo Tomás que la experiencia mística se parece más al gusto, *In Ps.*, 33,9.

[91] *In 1 Sent.*, d.14, q.2, a.2 ad 3.

[92] "Ex hoc ipso quod sapientia quae est donum est excellentior quam sapientia

Es, pues, también una combinación de conocimiento esencial, existencial y por connaturalidad. Una visión (conocimiento esencial) gustosa (conocimiento por connaturalidad) y quasi-inmediata (conocimiento existencial) de Dios...: eso es la contemplación infusa.

A la vista ya de los diversos casos de contemplación, podemos deducir los rasgos comunes a todas ellas. Coinciden en general todos en ser una mixtión de los tres modos fundamentales de conocer, aunque unos acentúan uno de ellos más que los otros. Lo común a todos es un *conocimiento* (primer modo de conocer) *afectivo* (tercer modo) de *presencia* (segundo modo). El conocimiento existencial llega a su plena propiedad en la contemplación sobrenatural en que la presencia del objeto es real y auténtica, y es sólo analógico en los restantes, en que la presencia se entiende como una mayor o menor aproximación al objeto de la contemplación a que hacen referencia. El conocimiento esencial, por su parte, tiene su apogeo en la contemplación filosófica y su menor influjo en la infusa, en la que el conocimiento abstractivo prácticamente tiende a cero. El conocimiento afectivo, en fin, alcanza también su máximo en la contemplación infusa, en la que el gozo llega al acmé, sigue la contemplación adquirida y estética y es menor en la filosófica.

Terminemos notando que en todos los modos antes registrados de conocer—si se exceptúa el primero—la participación afectivo-volitiva, o de lo concreto existencial, es muy considerable, y no cabe hablar de intelectualismo o esencialismo exagerado.

Podría continuarse este estudio—por ejemplo, analizando la función *valorativa,* que es también mixta—, pues no hemos pretendido agotar todos los modos combinados de conocer. Desde luego que sería interesante una investigación completa de todos los matices del conocimiento por connaturalidad y del existencial; pero lo dicho basta para liberar a la Escuela de la acusación injusta de excesivo esencialismo y racionalismo en la zona del saber humano.

ALEJANDRO ROLDÁN, S. I.

Facultad Filosófica, S. I.,

Alcalá de Henares (Madrid).

quae est virtus intellectualis, upote *magis de propinquo* Deum attingens, per quandam scilicet unionem animae ad ipsum, habet quod non solum dirigit in contemplatione, sed etiam in actione" (2-2, q.45, a.3 ad 1).

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

a) Recensiones.

HÖFFNER, JOSEPH: *La ética colonial española del siglo de oro. Cristianismo y dignidad humana.* Versión española de F. Caballero. Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1957; XXXIV-573 págs.. 16,5 × 22,5 cm.

Con un estudio preliminar del Profesor Truyol, se presenta esta excelente traducción de la obra alemana *Christentum und Menschenwürde,* publicada en 1947. Lo que en la versión española va como subtítulo es en el original alemán título principal. Porque, para Höffner, el acontecimiento humano de producirse en el mundo del espíritu la ética colonial de los teólogos españoles del siglo XVI es un episodio relevante de la lucha en favor de la justicia y de la dignidad de la persona humana frente al despótico totalitarismo de la fuerza y del afán de lucro. Höffner estudia la aportación de la ética colonial española sobre el trasfondo de la cosmovisión religioso-política del mundo cristiano medieval. Esto hace que su obra sea, más allá de una excelente e imparcial exposición de las luces y sombras de la empresa americana y del significado de la labor de los teólogos, una excelente introducción a problemas ineludibles y actuales de ética política y de derecho público, que el católico debe abordar hoy con rigurosa lucidez.

En la Edad Media dominaba la concepción de que la cristiandad había de constituir una unidad política bajo el Papa y el Emperador. La idea de la "Ciudad de Dios" de San Agustín fue interpretada en un sentido de unidad teocrática, con una tensión entre hierocracia y cesaropapismo. De aquí que la empresa de extender el *orbis christianus* se concibiera como política, imperial, guerrera. Hasta el siglo XI dominó el cesaropapismo. La enconada lucha de los siglos XI al XIII llevó al triunfo de la concepción hierocrática (poder supremo del Papa también sobre la esfera política). Gregorio VII decía que él sólo intervenía en lo político por razones de fe y moral. Pero esto tendía a entenderse en un sentido prácticamente ilimitado. Así Hugo de San Víctor y San Bernardo, cuyas ideas fueron formuladas con mayor concisión por el Cardenal Hostiense, Enrique de Susa. La concepción de este último es bastante claramente la de un poder *directo* supremo del Papa en la esfera política (págs. 3-11).

La síntesis de conjunto trazada aquí por Höffner es certera, como puede verse comparándola con los resultados del magnífico trabajo de W. Ullmann, *The Growth of Papal Government in the Middle Ages,* Londres, 1955. En

realidad, entre Gregorio VII y Bonifacio VIII, la doctrina sobre la cuestión de los dos poderes es casi siempre ambigua. Afirmaciones de sabor hierocrático se entremezclan con afirmaciones dualistas, que reconocen la sustantividad y la originaria independencia del poder temporal. Esto último era, en parte, una consecuencia natural de la recepción de Aristóteles. Para Santo Tomás de Aquino es claro que el Estado deriva del orden natural. Pero tanto el símbolo de las "dos espadas" (incorporado por Bonifacio VIII a la bula *Unam Sanctam*), como la figura del Emperador (que *en la perspectiva medieval* tenía, al lado de su función natural de soberano, una función *eclesiástica*), están todavía llenos de ambigüedad. Hubo un deslizamiento desde un punto de vista espiritual-pastoral hacia puntos de vista propiamente jurídicos. De aquí no pocas formulaciones equívocas. Pueden verse las páginas bibliográficas que consagra a este tema Y. Congar en RevScPhTh 39 (1955) 439-49.

La concepción hierocrática fue combatida en el siglo XIV por Juan Quidort, discípulo de Santo Tomás de Aquino, y Durando de San Porciano (que no negaban un poder *indirecto* por razón de la fe y costumbres). Más radicalmente por Pierre Dubois y, sobre todo, por Marsilio de Padua (que niega al Papa toda potestad primacial en la misma Iglesia) y por Guillermo Occam. Dante no parece excluir todo poder *puramente indirecto* del Papa en lo temporal. Frente a los críticos de la teoría del poder político del Papa, los *curialistas pontificios* llegaron a una exaltación del poder *directo* del Papa en lo político. Así Egidio Romano, quien, confundiendo el estado sobrenatural de la gracia con la virtud cardinal de la justicia, propugna la directa subordinación al Papa de todo derecho y potestad. Para Jacobo Capocci de Viterbo la autoridad temporal *sobre súbditos cristianos* se recibiría directa y exclusivamente del Papa. Rogerio Bacon, Agustín Triunfo y Alvaro Pelayo están orientados en sentido claramente teocrático y hierocrático. Según Conrado de Megenberg, la Iglesia necesita tener a su servicio el poder político "para que allí donde no se teman las penas eclesiásticas se sienta, al menos, el temor de la dureza y del pavor que causa la espada terrenal". Las ideas teocráticas —concluye Höffner—, dentro de la doctrina católica y de la misma escolástica, son una "aberración", cuya influencia llega hasta el siglo XI. "Tampoco debe restarse importancia a esas teorías, como si la pretensión teocrática de dominio sólo hubiese aspirado a ser una suprema jurisdicción sobre el pecado. Era más. Los verdaderos teócratas, por ejemplo, un Egidio Romano, hacían emanar del Papa todo vínculo jurídico y todo poder político. Y, en definitiva, apenas existe en el Estado ni en política un problema que no presente un aspecto ético. Si en todos esos casos correspondiese a la Iglesia no sólo fallar, sino poder ejercer la coacción exterior directa, no se estaría lejos de una auténtica teocracia" (págs. 13-31).

Tiene razón Höffner. El punto crucial de la doctrina del *poder indirecto* está, efectivamente, en que no venga a coincidir *prácticamente* con la doctrina del poder *directo*, mediante la ilimitada extensión de la *ratio peccati* y de *las exigencias del bien espiritual*, cuyo juicio además quedaría confiado siempre con tal exclusividad y absolutismo a sola la autoridad eclesiástica, que ésta tendría de hecho un poder del todo equivalente al que le atribuía la

doctrina del *poder directo* (pues ésta reconoció siempre que el Papa no debía actualizar de un modo ordinario su potestad sobre lo temporal, sino que debía dejar actuar a los emperadores y reyes). La potestad indirecta no debe ser concebida como un poder jurisdiccional que, en los casos en que entra en juego, pueda tener por sí mismo efecto directamente en el orden jurídico positivo del Estado. En otros términos: el Papa no puede directamente promulgar una ley del Estado, como tal ley del Estado, ni siquiera cuando el bien espiritual pueda exigirlo. La potestad indirecta consiste en el poder de *enseñar* autoritativamente a los católicos las exigencias *morales* (también de orden religioso) que se plantean en la esfera política y de *prescribirles* que se conformen a esas exigencias en su propia acción. Cuando el dictamen de la autoridad eclesiástica sobre esta *cuestión moral* no sea un acto del Magisterio infalible, tendrá para los católicos aquella obligatoriedad y aquellas eventuales limitaciones de la fuerza de obligar que los teólogos asignan a los actos del Magisterio ordinario no infalible (véase H. Dieckmann, *De Ecclesia*. Friburgo de B., 1925, nn. 775 y 791). De este modo, el poder *indirecto* no se confunde en ningún caso (teórica ni prácticamente) con una autoridad suprema *de orden político*, ni viene tampoco a anular la justa independencia y la propia responsabilidad de los católicos llamados a actuar en la esfera política. Pero la distinción de esferas y la *efectiva* independencia del poder político respecto del eclesiástico no significa tampoco la *separación* de los aspectos moral y político ni una *independencia absoluta* de la autoridad política respecto de la autoridad instituida por Cristo en el orden religioso-moral. Desgraciadamente, los grandes teóricos escolásticos del "poder indirecto" en el siglo XVI-XVII tampoco llegaron a una suficiente clarificación de todos estos problemas, a una plena superación de todas las ambigüedades medievales.

En el siglo XV todavía San Antonino de Florencia representa la teoría teocrática. Pero Gerson y Torquemada tienen una posición moderada. Sólo en determinadas condiciones tiene derecho el Papa a decidir en asuntos temporales por razones de bien espiritual y de pecado. Esta misma doctrina expone Cayetano, introduciéndola en la teología del siglo XVI. Pero en esta centuria mantienen aún la doctrina teocrática Silvestre Prierias y Restauro Castaldo. Correlativamente existe la concepción de la potestad universal del Emperador en lo temporal (en el siglo XV, siguiendo las ideas propuestas anteriormente por Dante, Eneas Silvio de Piccolomini y Antonio de Rosellis; en el XVI, Miguel de Ulzurrun)" (págs. 33-44).

La fe católica había logrado plasmar, durante la Edad Media, una unidad social política. Esto llevó a una aberración en el modo de entender la obligación de perseverar en la fe. Según la doctrina de Cristo, de San Pablo y de los Santos Padres más antiguos, la fe (su aceptación y la perseverancia en ella) es estrictísimamente obligatoria en el orden interno de la conciencia (obligación religioso-moral), pero no es exigible coactivamente. Los emperadores cristianos, trasplantando la idea romana de religión del Estado obligatoria políticamente (idea propia de un totalitarismo estatal), comenzaron a castigar la herejía como un delito contra el Estado. Desde San Agustín (que al principio había opinado, con razón, que los herejes han de ser reducidos sólo por

la persuasión, pero que más tarde cambió de opinión), la Iglesia aceptó cada vez más la idea de servirse de la coacción penal externa (política) para mantener a los fieles en la fe y reducir a los herejes. San Agustín pensaba en una coacción limitada y moderada, pero en la Edad Media se llegó hasta la pena de muerte. Aun los teólogos que no admitían la concepción teocrática, como Santo Tomás de Aquino, aceptaban la coacción penal política sobre los herejes, porque la adulteración de la fe les parecía digna de la pena de muerte lo mismo que la falsificación de la moneda, es decir, como un delito punible en el orden social político. Los teólogos medievales no conciben que el válidamente bautizado pueda llegar a *perder* la fe realmente (mucho menos que pueda llegar a este estado inculpablemente). De ahí que supongan siempre una mala fe subjetiva y admitan que puede obligársele coactivamente a mantener la fe que prometió y aceptó. La libertad de la fe (en el orden social-coactivo político) se reduce para ellos a la ilicitud de bautizar a los menores hijos de no cristianos contra la voluntad de sus padres (págs. 45-56).

El pensamiento cristiano medieval admitía que no se podía forzar a los judíos a abrazar la fe (aunque, de hecho, se hizo esto no pocas veces). Pero admitía la legitimidad de someterlos a discriminaciones vejatorias, por considerarlos cuerpos "extraños" al cuerpo social-político cristiano, que el bien de éste autorizaba a someter a un estatuto de excepción (págs. 57-60).

Recogiendo la tradición medieval, Cayetano (antes que Domingo Soto) divide a los infieles en tres grupos: infieles *sometidos* a los príncipes cristianos (judíos y musulmanes), a los que pueden imponerse condiciones onerosas por "fines piadosos" (!); infieles *enemigos* (habitantes de territorios perdidos por los cristianos); infieles *independientes* de hecho y de derecho. En la Edad Media, algunos autores pontificios (Enrique de Susa, Egidio Romano, etc.) e imperiales (Antonio de Rosellis, Miguel de Ulzurrun ya en el siglo XVI) negaban a todos los infieles todo derecho de jurisdicción o, por lo menos, afirmaban el poder del Papa o del Emperador sobre ellos (págs. 61-70).

El Decreto de Graciano, inspirándose en San Agustín, sólo admite como causa legítima de la guerra la injusticia de los enemigos. Santo Tomás exige tres condiciones para la guerra justa (autoridad pública, causa justa y recta intención). Inocencio IV (en un comentario canónico que escribe como doctor particular) admitía como justa causa de la guerra los pecados de los gentiles contra la ley natural (entre ellos la idolatría) y la negativa a admitir misioneros. Agustín Triunfo en el siglo XIV, San Antonino de Florencia en el XV y Silvestre de Prierias ya en el XVI, siguen el punto de vista de Inocencio, que es una peligrosa aberración. Santo Tomás de Aquino y Gerson, entre otros, no admitieron estos puntos de vista extremos. Para Aquino son causa justa las persecuciones contra los cristianos y las injurias al nombre cristiano, así como la negativa a reparar los daños causados (págs. 71-84).

El orden orgánico medieval suprimió prácticamente la esclavitud dentro del mundo cristiano, cuyos elementos más humildes eran, como los más elevados, miembros de un cuerpo social. En ciertos casos se admitía la esclavización de cristianos (como consecuencia de delitos), pero en general los esclavos procedían del mundo de los infieles. La esclavización de prisioneros

de guerra infieles era para los escolásticos medievales una institución de *derecho de gentes* (págs. 85-95).

Frente a los confusionismos y aberraciones de la mentalidad teocrática medieval, señala Höffner los aciertos de los escolásticos españoles del siglo XVI, ante todo de Francisco de Vitoria. Fundándose en los principios iusnaturalistas de Santo Tomás de Aquino, ampliamente desarrollados más tarde por Francisco Suárez, niega Vitoria todo dominio del Papa y del Emperador sobre los paganos, que tienen auténtico poder político e independencia. Niega que los vicios contra la naturaleza o la idolatría de los paganos autoricen una intervención de los reyes cristianos y mucho menos el sojuzgamiento de los idólatras. Sólo cabría un derecho de intervención en el caso de opresión de inocentes, a los que sí sería legítimo liberar por la fuerza. Los principios de Vitoria sobre el poder político fundado en sólo el derecho natural son seguidos por los escolásticos españoles, esparcidos por todas las universidades del mundo durante los siglos XVI y XVII. Domingo Soto, Domingo Báñez, Diego Covarrubias, Luis de Molina, Francisco Suárez, Gregorio de Valencia, José de Acosta e incluso el franciscano Antonio de Córdoba siguen la dirección trazada por Vitoria. Soto no duda en afirmar que *la guerra de religión es contraria al Evangelio* (págs. 331-78).

Los mejores teólogos españoles del siglo XVI (no así los juristas de la corte) carecieron de "mentalidad colonialista". Aun frente a un colonialismo mitigado (en forma de protectorado altruísta impuesto) se mostraron reservados (págs. 379-86).

Vitoria funda las posibilidades de establecimiento de los españoles en América en instituciones de *derecho de gentes*. Como tales considera el derecho de libre comercio, inmigración y colonización, con tal que no se cause perjuicio a los naturales. Domingo de las Cuevas y Juan de Salinas, Alfonso Salmerón y otros siguieron los puntos de vista de Vitoria, a los que Luis de Molina opone razonables reparos (págs. 386-407).

No obstante lo anterior, basándose Vitoria en el derecho de la Iglesia a predicar libremente y en el pretendido derecho a proteger con las armas esta libertad de predicación, caso de no ser admitida espontáneamente por los países infieles independientes (derecho este último puesto en duda, con toda razón, por Alfonso Salmerón, ya en el siglo XVI), pretendía llegar a deducir que el Papa, en virtud de la potestad *indirecta* de la Iglesia sobre lo temporal, podía conceder legítimamente a España el monopolio de comercio y colonización (!) sobre toda América. De esta manera daba al famoso *motu proprio* de Alejandro VI (documento de equívoco sentido) una interpretación que le parecía suficientemente correcta y que fue aceptada por casi todos los escolásticos españoles del siglo XVI. Esto nos hace ver cuán teñida de equívocos y aberraciones (heredados de la tradición medieval) está todavía la teoría de la *potestad indirecta*, tal como la entienden y formulan los teólogos de los siglos XVI y XVII (págs. 407-31).

También sobre la moral escolástica de la guerra (no obstante su seriedad ética) pesa un sombrío rigor, que el hombre moderno se siente en el deber de revisar. Pero los escolásticos españoles exigían una mayor humanidad en las guerras coloniales (aun emprendidas con justa causa) que en las guerras

contra los llamados infieles *enemigos*, a causa de las especiales circunstancias de los aborígenes. No son, pues, ellos los culpables de las inhumanidades que, de hecho, se cometieron (págs. 432-56).

Los escolásticos no se ocuparon de las normas éticas de administración colonial con tanto detenimiento como del problema moral de la conquista. Defienden la libertad de los indios, pero sus ideas sobre la esclavitud de los negros (no obstante una innegable preocupación ética) son insuficientes y duras. Frente a las *encomiendas* de indios, su posición es demasiado benigna. Acerca de la política económica, inculca Vitoria la sustantividad del bien común de los pueblos de ultramar frente a la metrópoli. Los considera estados independientes, ligados a España por mera unión personal en la persona del monarca. Pero sus ideas sobre la posibilidad *(de iure)* de coaccionar, incluso directamente, las conversiones a la verdadera fe son una lamentable aberración, insuficientemente mitigada por las recomendaciones de prudencia en el modo efectivo de proceder *(de facto)*. También aquí aparece evidente la insuficiencia de los importantes avances que la escolástica de los siglos XVI y XVII consiguió, en el terreno de la ética política y del derecho público, sobre el pensamiento medieval (págs. 457-507).

La lección más importante de la extraordinaria obra de Höffner es, a mi juicio, ésta: la neoescolástica de los siglos XIX y XX, en la línea temática presentada a lo largo de esta reseña, no ha realizado un esfuerzo de avance respecto a la gran escolástica del XVI-XVII que sea comparable al realizado por ésta respecto al pensamiento medieval. De aquí proviene un desequilibrio peligroso y patente entre las exigencias de los problemas ético-políticos de nuestro tiempo y el instrumental ideológico con que los estamos afrontando. Por eso, la obra de Höffner, aparte su valor histórico como esclarecimiento de la ética colonial española del Siglo de Oro, resulta una introducción muy inteligente y documentada a una serie de problemas ético-jurídicos, cuyo planteamiento y solución incumbe inexcusablemente a los filósofos católicos de nuestro tiempo.

J. M. DÍEZ-ALEGRÍA.

b) Reseñas.

RUBERT Y CANDAU, JOSÉ M.: *Fundamento constitutivo de la moral*. Madrid, Ediciones "Verdad y Vida", 1956. 216 págs., 17 × 24,5 cm.

La obra de R. y C. es una exploración fenomenológica del sentimiento y del querer, considerados como fundamento constitutivo de la moral. El sentimiento y la intencionalidad se estudian (cap. 2) en un diálogo con Max Scheler, cuya pretensión de desvincular el valor de la vida sentimental es criticada. La preferibilidad en el mundo de los sentimientos (cap. 3) está vinculada a la intensidad, a la permanencia y a la amplitud de los mismos, de los que frecuentemente es función la profundidad. Pero se da "un núcleo más permanente en la estructura del ser yoico fenoménico, que se conexiona con zonas del mundo que, a la vez que se manifiestan más o menos oscuramente en una forma habitual y con elementos objetivos sintetizados por la función cognoscitiva relacionante, se transforman en un campo objetivo de valiosidad

por su resonancia en nuestro yo senciente, creándose así tipos genéricos de valoración que orientan, seleccionan e informan las plasmaciones concretas del curso fluyente de las restantes vivencias" (pág. 63). La profundidad del sentimiento adquiere su carácter propiamente diferencial atendiendo a la vinculación con el "núcleo de la vida fenoménica". Rubert estudia el querer en su estructura esencial (cap. 4), en su relación con el campo objetivo del sentimiento (cap. 5) y en relación con su medio (cap. 6). Critica la teoría de Max Scheler sobre las normas reguladoras de la jerarquía de los valores (cap. 7). Los capítulos 9-10 están dedicados al problema del deber. El deber es "una exigencia profunda a conformarnos con lo que en realidad somos en los estratos más fundamentales que nos constituyen" (pág. 166). El deber presupone la libertad. La aspiración a la felicidad absoluta no es un deber, sino una ley estructural, de la que es función la verdadera jerarquía de valores, que ha de ser considerada en la perspectiva total de la existencia del yo.

La obra de R. y C., llena de observaciones interesantes y profundas, adolece de una excesiva oscuridad y está demasiado centrada en una preocupación crítica frente a Max Scheler. Su planteamiento del deber me parece demasiado ligero. Hay toda una problemática que queda sin tocar en esta obra y que está en la entraña misma de la gran cuestión ética del deber moral. Pero, tal como es, la obra que reseño en estas líneas representa una aportación francamente interesante, por la que debe felicitarse a su autor.

J. M. Díez-Alegría.

Kant, Immanuel: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. Ueber die Form und die Prinzipien der Sinnen- und Geisteswelt.* Verlag von Felix Meiner, Hamburg, 1958. XVI-104 págs., 19 × 12 cm. Edición, traducción alemana del texto latino, introducción y notas de Klaus Reich. Philosophische Bibliothek, Bd. 251.

El texto latino es una reimpresión de la edición de la Academia de Berlín, tomo II, págs. 387-419, con ligeras correcciones de errores de imprenta. La traducción alemana es nueva; sólo en algún pasaje se ha utilizado la de Tieftrunk, discípulo de Kant, hecha en 1799. La introducción es un estudio serio, en su brevedad, sobre el puesto genético de la "Dissertatio" de Kant; el resultado implica una apreciable desviación de la exégesis corriente, la ya clásica de Paulsen, de que la "Dissertatio" de 1770 sirve de punto de partida y de clave para entender todos los problemas de la "Crítica de la Razón Pura". A base del epistolario de Kant y de otros testimonios sacados de sus obras, llega el autor a la conclusión de que entre la "Dissertatio" y la gran Crítica surgieron otros y los más graves problemas, centrados en la relación entre el conocimiento sensible y el entendimiento; todo el sistema de la deducción trascendental de los conceptos y axiomas es nuevo en la "Crítica de la Razón Pura", y con ello el verdadero despertar del sueño dogmático. En líneas generales, de la "Dissertatio" pasó a la Crítica, como bloque principal, la teoría del espacio y del tiempo, como formas *a priori* de la sensibilidad; pero la aplicación limitada al campo de los fenómenos de los conceptos del entendi-

miento, y con ello la verdadera crítica de la razón y sus límites y el veredicto contra la Metafísica, fue elaboración del lapso de once años que medió entre las dos obras. La "Dissertatio" de 1770 dio a Kant una gran luz, pero "dejó en la oscuridad lo que en realidad constituye la llave para todo el misterio de la hasta entonces a sí misma encubierta Metafísica" (pág. XVI).

L. Martínez G.

Ecole, Jean: *La metaphysique de l'être dans la philosophie de Louis Lavelle.* Editions Nauwelaerts, Louvain, 1957. 312 págs.. 23,5 × 16,5 cm.

El autor ha emprendido una serie de estudios que tienen por blanco descubrir la metafísica del ser presente en el fondo y aun contra las apariencias de varias direcciones filosóficas contemporáneas, como es el existencialismo y la axiología: los autores seleccionados son: Lavelle (estudio presente), Blondel, Sartre y G. Marcel. Reconoce el autor que esta línea tiene un origen distinto de la metafísica tradicional. Es Descartes, su "cogito", la conciencia, el punto de partida, al que no se renuncia, y sin embargo de la ya secular proscripción de la metafísica del ser en todo el frente del pensamiento moderno, con fuga hacia el positivismo o el idealismo, Lavelle ha reencontrado el auténtico tratamiento del ser y ha llegado a las mismas conclusiones finales de la metafísica tradicional, ontológica, trascendencia y teísmo por vías rigurosamente filosóficas. Estas vías, sin embargo, difieren de las antiguas, escolásticas. en el punto fundamental de emprender la marcha desde la experiencia vivida de la limitación del propio ser, del yo de la conciencia, que Lavelle denomina experiencia de la participación. Coincide en valor dialéctico y sistemático con la prueba clásica de la contingencia. Desde esa experiencia fundamental se abre un haz de problemas que miran hacia todos los puntos de la temática tradicional: unidad, univocidad y analogía del ser (Lavelle gusta de llamarle unívoco); ser finito y ser infinito, participación, concepto central que se inserta en una visión del ser en su unidad total y concreta, no lógica, pero que no deriva a un monismo espinoziano, sino a una integración cristiana de todo lo creado en la realidad recapitulante del Acto puro, vértice de ser y de valor, como en el neoplatonismo agustiniano y medieval; tema de los posibles, en esta misma perspectiva de referencia a Dios. foco ejemplar antes que causa eficiente. Todos los motivos de la filosofía de la existencia, con su analítica del tiempo, de la situación, de la libertad, del valor, inmanencia y trascendencia del mundo. queda incorporada positivamente a esta rica construcción, que es moderna cien por cien por sus planteamientos y antigua por el denuedo metafísico con que se saltan las vallas del empirismo y del subjetivismo. No es una mera evitación de obstáculos, sino una valiente integración de esos elementos esencialmente modernos como piezas necesarias de esta nueva metafísica del ser. La exposición sigue un orden psicológico y genético más que lógico: experiencia del ser, como punto de partida de la metafísica, análisis del ser y de la idea del ser (argumento ontológico lavelliano), ser y seres (participación), mundo. inmanencia y trascendencia, libertad, valor, mal.

L. Martínez G.

FICHERA, GIUSEPPE: *Il problema del cominciamento logico e la categoria del devenire in Hegel e nei suoi critici.* Istituto Universitario di magistero, Catania, 1956. 167 págs. 24,5 × 17 cm.

El autor realiza un estudio de exégesis en torno a la caracterización del "devenir" en Hegel. ¿Es el "devenir" una categoría, la tercera del grupo "Ser - Nada - Devenir", que supera y concilia las dos primeras, o es un aspecto formal del proceso total del pensamiento? Tras una consideración detenida de las varias explicaciones dadas a esta antimonia hegeliana, Kuno Fischer, Spaventa, Gentile, el autor concluye que el "devenir" no es una categoría como las otras; expresa la estructura fundamental del pensamiento, su dinamicidad esencial constituye el tejido conectivo de todos sus miembros, de todos sus momentos determinados; es la esencia misma del espíritu. Pero esto vale, no sólo del "devenir", sino también de las otras dos categorías de este paso dialéctico, el primero de la Lógica, el Ser y la Nada. Ser y Nada no son propias categorías, sino "expresan dos momentos formales abstractos del pensamiento en cuanto proceso categorizante: la pura afirmación y la mera negación". "En realidad Ser, Nada y Devenir no son más que los momentos abstractos estructurales del movimiento ideal del pensamiento y de cada una de sus determinaciones o categorías, afirmar, negar, superar" (página 161). El problema del comienzo se revela como el problema inicial que caracteriza toda investigación filosófica, en cuanto que señala la vía y la meta, una meta que no es un dato ni un resultado, sino una perenne conquista: ni dogmatismo (afirmación), ni escepticismo (negación), sino encuesta sincera y desapasionada, el "devenir" del pensamiento; el proceso del espíritu en el que el hombre revela a sí mismo perennemente la problematicidad de su valor y de sus límites. Esta interpretación no es, a juicio del autor, ajena a la intención de Hegel; lo que ocurre es que Hegel asume una posición sustancialmente equívoca; entiende, por una parte, el devenir como la esencia misma del pensamiento, y, por otra, como una posición o determinación del pensamiento mismo, como una categoría. Tal ambigüedad es insoluble.

L. M.

FABRO, CORNELIO: *Dall'essere all'esistente.* Morcelliana, Brescia, 1957. 523 páginas, 25,5 × 15,5 cm.

Este grueso volumen contiene una serie de ensayos en torno al problema central de la Metafísica, el ser, el existente y el hombre en su situación y capacidad para el ser, concretamente en la dialéctica de fe y razón como vías de acceso al ser. El hilo de la exposición atraviesa un grupo de figuras del pensamiento contemporáneo, en particular del campo protestante, donde el problema fe-razón se ha agudizado visiblemente, a partir sobre todo de Kierkegaard. A éste, a quien ha consagrado el autor fundamentales estudios anteriormente, se dedican en la presente obra tres de los ocho capítulos, y puede decirse que sirve de punto de enfoque para todos los demás, tras de Kierkegaard son estudiados Jaspers, Heidegger, K. Barth y otros muchos del ciclo filosófico alemán del pasado siglo, aunque no se les dedique un capítulo es-

pecial. Al fin de la serie está un pensador católico, Blondel, que obtiene aquí un largo estudio, el capítulo VIII. Detrás de todos, y como contrapunto de solución, está siempre la figura de Santo Tomás, ejemplar de equilibrio ferazón en la realización humana de la capacidad metafísica. Destaca en seguida para el lector la postura de fuerte recelo que adopta el autor frente a la solución blondeliana: el dinamismo leibniziano suscrito por Blondel, con su monismo del acto virtual, estima Fabro que "es intrínsecamente inconciliable con el dogma católico y con la filosofía cristiana" (pág. 477) por diluirse en él la "potencialidad" de la creatura; las afirmaciones posteriores de Blondel, en el "ciclo conclusivo", y su misma adhesión verbal al tomismo, "veleidad de tomismo", no eliminarían la ambigüedad de su pensar; si no llega al mismo resultado del idealismo alemán, el panteísmo, es por su "voluntad de ortodoxia" (pág. 480). Sin entrar en una valoración crítica de las interpretaciones del autor, ni en un análisis de las sucesivas expresiones de Blondel, creemos sólo oportuno asentar aquí que la "potencialidad" de la creatura no ha tenido en la filosofía cristiana, como única medida, la teoría de potencia y acto aristotélico-tomista y que el dinamismo de Leibniz nunca se consideró en la misma filosofía como inconciliable con el carácter potencial y finito de los seres mundanos.

L. MARTÍNEZ G.

WINDELBAND, WILHELM: *History of Ancient Philosophy*. Translated by Herbert Ernest Cushman. Dover Publications, Inc., New York, 1956. XVI-339 páginas, 20,5 × 13,5 cm.

Esta traducción inglesa de la obra de Windelband se publicó por primera vez ya en 1899, tomando como original la segunda edición alemana de 1893 (1.ª ed. 1888). Indice claro del valor de esta obra es la actual reimpresión. Windelband había compuesto este compendio para la colección manual de Müller *Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft*. Tiene un carácter marcadamente didáctico. más analítico que la otra obra de conjunto, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (1891); limita la erudición filológica y atiende más a dar una visión clara de los principales movimientos del pensamiento antiguo. Se podrán advertir aquí los pasos originales de Windelband en la distribución del material y en los enfoques históricos, que causaron sensación en su tiempo: separación de Pitágoras de los pitagóricos; distinción de dos fases de atomismo; yuxtaposición de Demócrito y Platón; concepción de la filosofía helenístico-romana como una aplicación progresiva (ética y religiosa) de la ciencia. Antes del Neoplatonismo se presenta el pensamiento cristiano de los Padres con las vinculaciones y dependencias respecto de la filosofía griega, que Windelband fuerza en ciertos puntos.

L. M.

SCHOTTLAENDER, RUDOLF: *Theorie des Vertrauens*. Walter de Gruyter, Berlín, 1957. 148 págs., 24 × 16,5 cm.

El libro quiere llevar una palabra de aliento a la gran dolencia del hombre de hoy, la crisis de la confianza. No es ya sólo la amenaza que se cierne

sobre la seguridad de la vida comunitaria, familia, amistad, círculos más o menos estrechos de convivencia, hasta el orden más amplio de lo social, lo político. Donde se agudiza más el problema de la confianza es en el fondo íntimo de cada hombre; ahí se da y se justifica la confianza. Desde esta situación trata el autor de despertar una reflexión que pueda abrirse a un remedio. El problema afecta hondamente a todo hombre y por ello se orienta este ensayo de curación a los más variados círculos, al teólogo y al médico, al jurista y al político; particularmente todos los que poseen un grado de formación filosófica, todos los iniciados en las diversas ciencias del espíritu hallarán aquí interesantes estímulos. En una primera sección se analizan las varias clases de tranquilidad, asiento de la confianza frente al mundo, frente a los demás, frente a sí mismo; después se considera el momento del "riesgo" y la entrega inherente a toda confianza. La tercera sección recorre las causas de la pérdida de la confianza (personales y sociales, intelectuales y morales); las dos últimas secciones iluminan los aspectos positivos del vivir social, donde puede fundarse y brillar la confianza (familiaridad, hermandad, tolerancia, unión de los diferentes grupos sociales).

L. M.

Contributi dell'Istituto di Psicologia. Serie XXI. Publicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Nuova serie, vol. LXIV. Società Editrice "Vita e Pensiero", Milano, 1958. VIII-314 págs., 24,5 × 16,5 cm.

Hasta veinte estudios de muy varios temas, dentro del campo de la psicología experimental, se han recogido en este tomo miscelánea, al que han contribuído los asistentes y colaboradores del P. Agustín Gemelli durante los cursos académicos 1954-55 y 1955-56; psicología individual, social, pedagógica, orientación profesional, son los aspectos principalmente trabajados. Reproducimos el sumario, como índice orientador sobre su contenido: *La professione dello psicologo nel mondo moderno* (A. Gemelli); *The visual perception of movement* (A. Gemelli); *The influence of the subject's attitude in perception* (A. Gemelli-A. Cappellini); *La dinamica di gruppo e il suo significato nella psicologia sociale contemporanea* (L. Ancona); *I fondamenti psicologici del colloquio e la sua utilizzazione in psicologia* (L. Ancona); *Uno studio clinico degli atteggiamenti religiosi e un nuovo punto di vista nella psicopatologia* (N. Mailloux-L. Ancona); *La dinamica del conflitto psicologico* (N. Mailloux-L. Ancona); *Contributo allo studio del riconoscimento visivo* (M. Cesa-Bianchi); *In margine ad una ricerca effettuata in tema di atteggiamenti* (G. Iacono); *Ricerche e risultati dimostranti la funzione dello psicologo nell'azienda* (G. Iacono); *Il metodo delle funzioni discriminanti applicato alla diagnosi di deterioramento mentale* (F. Alberoni); *Ridondanza ed entropia della lingua italiana* (F. Alberoni); *Contributo allo studio della probabilità soggetiva* (F. Alberoni); *A critical study of the hypothesis of the affinity of instincs and sympathetic facial expression* (A. Terstenjak); *Gli effetti successivi stereoscopici e i movimenti ciclofusionali oculari* (L. Ancona); *La concezione dinamica dell'orientamento professionale* (L. Ancona); *Nuove osservazioni sull'aspetto contenutistico del disegno* (M. Cesa-Bianchi); *Ulteriori con-*

tributi allo studio del riconoscimento visivo: l'influenza di fattori afettivi nel riconoscimento dei trigrammi (M. Cesa-Bianchi); *Ulteriore contributo allo studio dei movimenti oculari nella rappresentazione visiva* (M. Cesa-Bianchi-A. Spaltro); *L'influenza del grado di tensione afettiva sulla soglia critica di fusione di stimoli luminosi intermittenti* (A. Quadrio).

L. M.

PEREÑA VICENTE, LUCIANO: *Misión de España en América*. 1540-1560. Madrid, C. S. de I. C., Instituto "Francisco de Vitoria", 1956. 320 págs., 18 × 25 cm.

Publica Pereña (en edición bilingüe latino-española, acompañada de estudios introductorios) cuatro trataditos inéditos latinos de Bartolomé Carranza, Melchor Cano, Diego de Covarrubias y Juan de la Peña sobre la conquista de América y dominación de los indios americanos. Las fechas respectivas de los tratados son 1540, 1546, 1547-8 y 1560. Los cuatro autores admiten la igualdad y soberanía de todos los pueblos y un derecho de intervención en defensa de los oprimidos. Las eventuales ocupaciones en función de protectorado, según Carranza, no pueden ser definitivas, sino temporales y provisorias. La aportación de Covarrubias es importante. Trata de esclarecer la antinomia de una libertad de derecho natural y una posible esclavitud de derecho de gentes. El derecho natural de libertad no es absoluto y, por razón de circunstancias histórico-sociales, puede, en casos concretos, no imponerse necesariamente. Distingue de la esclavitud un colonialismo proteccionista que se imponga coactivamente de modo temporal a pueblos de cultura infrahumana, si no se prestan a ser promovidos culturalmente por medios pacíficos. Covarrubias rechaza el título de la libertad de inmigración y comercio, aducido por Vitoria, como posible fundamento de justa guerra y conquista. Más tarde Luis de Molina, que estudió un año leyes en Salamanca el curso 1551-2, adoptará la misma posición de Covarrubias (recogida tal vez en las aulas salmantinas). El influjo de Vitoria es decisivo en los cuatro tratados. En la edición de Pereña, se echa de menos la indicación de la fecha respectiva en el encabezamiento de los textos editados o en el índice. El lector tiene que buscar trabajosamente las fechas a través de las introducciones respectivas. Tampoco se indica la numeración de los folios de los manuscritos. Son reparos mínimos a un trabajo excelente, de evidente interés histórico-ideológico.

J. M. DÍEZ-ALEGRÍA.

La fenomenologia. Atti dell'XI Convegno del centro di studi filosofici tra professori universitari. Gallarate 1955. Brescia, Morcelliana, 1956. 283 páginas, 18 × 25,5 cm.

El volumen contiene dos introducciones de Morandini y Filiasi Carcano, las intervenciones de Stefanini, Van Breda, Lazzarini, Padovani, Bagolini. Valori, Bongioanni, Redanò, Giacon, v. Rintelen, Mazzantini, Muñoz Alonso, Defever, Prini, Bortolaso, Gradi, Moschetti, Mindán, Langlois. Sancipriano,

Pucci, Sainati y D'Amore; las conclusiones de Morandini y F. Carcano y comunicaciones de Antonelli, Brunello, Chaix Ruy, Fabro, Jolivet y Masi. Particularmente interesantes nos parecen las intervenciones de H. L. Van Breda y de P. Valori (que hace la historia de las etapas del pensamiento de Husserl). La interpretación de Filiasi Carcano y Morandini, para los que el método fenomenológico se reduciría a una técnica filosófica de descripción de contenidos intencionales presentes por sí mismos inmediatamente en la intuición, no da, según Van Breda, lo que es la fenomenología para Husserl ya a partir de *Ideen I* (1913). La doctrina de la *intencionalidad* ha llevado a Husserl a ampliar el sentido de la fenomenología hasta convertirla en una doctrina filosófica universalmente aplicable, en la explicación radical de todo dato (explicación intencional). La estructura fundamental de la conciencia es la intencionalidad: la conciencia es esencialmente "conciencia de". Pero la relación esencial de la conciencia a su objeto es una relación de significación: la conciencia es activamente significativa *(Sinngebend)* y el dato, en cuanto dato, es "significación" *(Sinn)*. El conjunto (no la mera suma) de significaciones es "el mundo" *(die Welt)*, en cuanto *significación englobante* y no englobada, es decir, en cuanto "horizonte" (que es, él mismo, una significación *sui generis)*. La historia de la conciencia (evolución de la conciencia del mundo) es irreversible, en el sentido de que unos elementos de la conciencia (activa, significativa, intencional) son *intencionalmente anteriores* a los otros *(Urgegebenheiten)*. El objeto material del examen fenomenológico es una conciencia constituída (global, elaborada, compleja). La comprensión fenomenológica de este "mundo constituído" consistirá en el *redescubrimiento de la génesis intencional* de ese mundo en la conciencia y en la intersubjetividad constituída. En esto consiste la explicación filosófica del fenomenólogo, la *genetische Phänomenologie*, cuyo método de investigación es el análisis intencional. Sus posibilidades estriban en que toda significación posterior guarda trazas indelebles de lo que le es intencionalmente anterior. El análisis intencional detecta y sigue las indicaciones intencionales que apuntan a los orígenes intencionales de la "conciencia de". Lo que la "reducción fenomenológica" deja en suspenso es solamente aquella tendencia cosificadora propia de la "actitud natural", que nos lleva a concebir los objetos intencionales como independientes de la conciencia y a extender indebidamente el carácter de "cosa" a modalidades de "ser-consciente" que no deben ser cosificadas. El idealismo trascendental de Husserl, cualquiera que sea su exacto sentido, aparece como consecuencia lógica de otras tesis más fundamentales. Se deriva de su filosofía de la intencionalidad. Si el primer trascendental de la metafísica clásica era el *ens ut existens*, el primer trascendental de la fenomenología sería el *ens ut verum* (el ser en cuanto abriéndose "en", "por" y "a" la conciencia).

J. M. DÍEZ-ALEGRÍA.

BARÓN, R.: *Science et Sagesse chez Hugues de Saint-Victor*. París, Lethielleux, 1957. L-284 págs., 16,5 × 25 cm.

La introducción es un concienzudo estudio literario de las obras atribuídas a Hugo de San Víctor y un intento de ordenación cronológica de las mismas.

Una extensa bibliografía final (págs. 231-263) sobre el tema viene a completarla, haciendo del libro un valiosísimo instrumento. Su parte central estudia la línea dinámica del mundo de ideas de H.: de la Ciencia a la Sabiduría. La ciencia profana tiene un valor, pero debe ordenarse a la ciencia divina. Esta misma no lo es todo; el teólogo debe llegar a ser *hombre interior*. No es malo buscar la Sabiduría filosófica, siempre dentro de la fe. Pero es sólo la Sabiduría cristiana de contemplación la que da sentido y fin a toda la vida espiritual humana. Como se ve, el esfuerzo de H. es más conciliador que disociador, tiende a hacer síntesis humanista-cristiana; la razón juega siempre un papel en el interior de la fe.

El autor de esta profunda monografía ha editado varias obras menos asequibles de H., mejorando críticamente el texto. Ultimamente el *De contemplatione et eius speciebus* (París, Desclée, 1958). [A su respecto, habrá que tener en cuenta las observaciones críticas de J. A. Robilliard (Rev. Sc. Phil. Théol., 1959, 621-631), que propugna la atribución de dicho tratado a Ricardo de San Víctor.]

J. Gómez Caffarena.

Welte. Bernard: *La foi philosophique chez Jaspers et Saint Thomas d'Aquin*. Traduit de l'allemand par Marc Zemb. Desclée de Brouwer, Bruges, 1958. 282 págs., 18 × 11,5 cm.

La expresión "fe filosófica" acuñada por Jaspers lleva a la mente el par antinómico fe y razón, abstracción y tiempo. Si la filosofía se mira, no como fórmula abstracta de una verdad o de un sistema, sino como una actividad inserta en la vida del hombre histórico, surge en seguida el problema de la posibilidad y límites de esa ciencia en función de los límites del ser concreto del hombre. El esfuerzo humano en ello empeñado no es sin dramatismo, en el que juega la entrega y la "fe" conjugada con la pura "contemplatio". El autor ha creído encontrar resonancias de este problema singularmente moderno en los autores tradicionales y se ha fijado en la figura cumbre de la Escolástica, Santo Tomás, que aquí ha quedado emparejada con Jaspers, el mejor reflejo del ambiente espiritual de nuestro tiempo. Ha de verse en este estudio un modelo de trabajos que pretenden situar a Santo Tomás en el marco de las filosofías contemporáneas y deducir de este acercamiento, no una síntesis ilusoria, sino una mejor inteligencia del pensamiento del doctor angélico. De las dos partes en que se divide el libro, la primera expone el itinerario hacia la trascendencia en Jaspers, y la segunda el mismo itinerario en la concepción antropológica de Santo Tomás.

L. Martínez G.

Korvin-Krasinski, C. von: *Uber die Krisis des modernem Sondereigentumsbegriffes*. 2. vermehrte Auflage (Freiburger Zeits. f. Phil. u. Theol.. Sonderdruck 4). Freiburg (Schweiz), Paulusverlag, 1958. 36 págs., 16 × 25 cm.

Siguiendo la orientación marcada en 1950 por L. de Sousberghe, piensa el autor que la noción y sobre todo la justificación del derecho de propiedad

privada, tal como fue propuesta por Taparelli y luego asumida en la *Rerum Novarum* y hoy corriente, es demasiado circunstancial y no tiene en cuenta la tradición. Es preciso, pues, volver a las fuentes y ver lo que sobre la propiedad privada se deduce del antiguo testamento, del nuevo, de la tradición patrística y de la tradición medieval, especialmente de Santo Tomás. Al hablar de hasta qué punto la propiedad privada es de derecho natural conviene precisar si los antiguos se referían a la naturaleza lapsa o a la naturaleza pura. Desde luego conviene subrayar que la tradición ha defendido el derecho al *uso común* de todos los bienes de la tierra como un derecho natural indiscutible y primario sobre el de propiedad privada, que o no se los estima natural, sino sólo derecho de gentes, o si se lo tiene por derecho natural se lo califica de secundario. Para que los bienes estén a disposición de todos (comunidad negativa de bienes) es más eficaz que subsistan simultáneamente tanto la propiedad privada como la comunidad positiva de bienes, bien armonizadas. La exposición está matizada de observaciones atinadas e interesantes y sugestivas, como, por ejemplo, sobre los bienes superfluos, etc. Su lectura es provechosa. Quizá exagera al acentuar que nuestra mentalidad es hoy la de Taparelli.

J. Gerardo.

Jimenes Urresti, Teodoro Ign.: *Estado e Iglesia.—Laicidad y Confesionalidad del Estado y del Derecho*. Vitoria, Edit. del Seminario, 1958. XXXI-493 págs., 24 × 17 cm.

Estas páginas nos ofrecen el trabajo presentado por su autor para obtener el doctorado in utroque Iure en la Universidad Pontificia Lateranense el año 1956, mereciendo justamente la más alta calificación.

Va precedida la obra de un prólogo-presentación del Excmo. Sr. Obispo de Bilbao, Mons. Gúrpide, a cuya diócesis pertenece el nuevo laureado. Como muy bien dice Mons. Gúrpide, "el libro resulta extraordinariamente interesante y de palpitante actualidad... El autor estudia algunas de las razones históricas más principales que dan actualidad al tema, deteniéndose precisamente en España, que presenta un grave contraste con el resto del mundo y representa el caso más típico de Confesionalidad".

En seis partes divide el autor su trabajo, en las que va estudiando gradualmente, y con toda claridad y seguridad, los siguientes puntos: Primero, para evitar equívocos y tener una base sólida para su trabajo posterior plantea el problema en sus dimensiones histórica y lógica, indicando los métodos y los principios básicos para la solución (págs. 13-108). En la segunda parte se expone la ideología. a saber, la esencialidad religiosa del derecho y del Estado, dando cabida especial a la doctrina y refutación sobre este punto de Maritain (págs. 111-180). La tercera parte, la más larga, concretiza los términos de laicidad y de confesionalidad gnoseológica, existencial y específica (páginas 181-305). En la cuarta parte se estudia la juridicidad de las relaciones entre la Iglesia y el Estado (págs. 307-373). La quinta parte desentraña la razón formal de la confesionalidad, que está basada en la justicia y en la religión (págs. 375-405). En la parte sexta examina la doctrina sobre Tesis-Hi-

pótesis en Derecho, en Maritain y en Murray. Termina la obra con copiosos índices: bibliográfico, alfabético de materias, onomásticos, de cánones citados y textos bíblicos. El analítico va al comienzo.

Vese, por el breve sumario indicado del contenido, que tenemos ante los ojos una obra de mérito, que estudia a fondo los problemas, examina cuanto sobre la materia ha aparecido en otros autores, aceptando cuanto tienen de aceptables las modernas corrientes y sentencias, pero rechazando lo no fundado. Los dos autores que más resonancia han tenido en nuestros tiempos son sin duda Maritain y Murray. La doctrina de ambos autores es estudiada con objetividad y sin apasionamiento, poniendo los puntos sobre las íes. Hace muy bien resaltar la inconsistencia del laicismo político. "Por imperativo de justicia—concluye—el Estado debe ser confesional; pero el Derecho, merced a sus limitaciones para realizar plenamente la justicia. puede justificar que no todos sus imperativos sean realizados" (pág. 440).

I. González, S. I.

Rothstein, J.: *Communication, Organization and Science. With a Foreword by C. A. Muses.* Indian Hills, Colorado, The Falcon's Wing Press, 1958. XCVI-110 págs., 14 × 21 cm.

Es un libro chispeante de sugerencias y anticipaciones en un campo tan moderno y de tan vivo interés como el de la cibernética, cuyos contornos se amplían aquí indefinidamente. Efectivamente, automación y cibernética quedan aquí asumidas en una perspectiva más amplia al quedar encuadradas como partes de un concepto más complejo, el concepto de organización, y secundado por el de entropía generalizada. El estudio de estos dos conceptos de organización y de entropía, junto con los de medida y comunicación o información y sus mutuas implicaciones y consecuencias, forman la base del libro. Este grupo poderoso de conceptos—piensa el autor—está llamado a jugar un papel central no sólo en ingeniería, en física y en metrología, sino también puede prestar grandes servicios en las ciencias biológicas, psicológicas y sociales con implicaciones metodológicas y filosóficas de importancia. Estas perspectivas son las que el autor va abriendo en capítulos cortos: Información y entropía; Medición y comunicación; Información y termodinámica; Información. lógica y física; Lenguaje, ciencia y arte; *Información, organización y sistemas;* Teoría física como organización de la observación y como sistema de predicción; La maestría como organización; Aplicaciones múltiples del concepto de organización, v. gr., a la teoría del lenguaje, del arte, a la psicología; Analogía entre ciencia, valores y teoría del juego o estrategia; Comportamiento de los organismos; Posibilidad de construir un lenguaje universal simbólico; Posibilidad de una visión unificada del mundo. El concepto de organización se caracteriza como una multiplicidad de elementos en interacción más o menos holgada. El grado de holgura o acoplamiento lo mide la entropía entre dos extremos, que corresponden uno de acoplamiento máximo (entropía cero) y otro de acoplamiento nulo (entropía máxima).

Indudablemente el libro resulta instructivo y estimulante. Su valor principal lo vemos en que representa una contribución estimable a la tarea posi-

ble de extender los procedimientos métricos a toda el área de los procesos sensibles aunque sean biológicos, psicológicos y sociológicos. El prólogo de Muses, tan largo casi como el libro (85 páginas), viene a confirmar y contribuir a esto mismo con su exposición de la cronotopología, ciencia original del propio Muses. Por lo demás, este prólogo, que corrobora así la tesis fundamental del libro, le sirve también de sordina y contrapeso a lo que puede tener y tiene a veces de exagerado, con críticas certeras. Insiste Muses en denunciar lo que él llama "mente reductiva", la cual tiende a negar de mil maneras aquello de que ella no se ocupa y cae fuera de su atención o de un determinado procedimiento de abordar la realidad. El autor exagera, por ejemplo, al suponer que una máquina calculadora podrá crear conceptos. No; una calculadora puede tener mucho entendimiento. pero nunca más que el que haya puesto en ella su constructor y el programa asignado.

J. ECHARRI.

PALMÉS, F. M.: *¿Cómo informar sobre la personalidad propia y la ajena? Cuestionario psicográfico para trazar la ficha personal.* Barcelona, Editorial Eugenio Subirana, 1958. 151 págs., 20 × 14 cm.

La importancia del libro que reseñamos estriba principalmente en su carácter eminentemente práctico y en la larga experiencia de su autor. Consta de dos partes esenciales. Una doctrinal y la otra totalmente práctica. Se titula la primera: "Nociones, advertencias e instrucciones preliminares". Se dan en ella todas las instrucciones prácticas necesarias para lograr un buen informe, ya de sí mismo, ya de los demás. Estudia el autor las distintas clases de informes para la admisión en Seminarios y Congregaciones religiosas, para la orientación y selección vocacional, etc. A continuación expone la estructura general del cuestionario y de la ficha correspondiente.

La segunda parte está dedicada al cuestionario psicográfico. Para ello atiende a los seis puntos de vista a que podrían reducirse los distintos aspectos de un informe completo: el de sus dotes cognoscitivas con sus funciones de adquisición, reproductivas y productivas; las dotes de su vida tendencial con su funcionamiento espontáneo y el dominio del libre albedrío; las dotes del sentimiento en su aspecto interno y en su exteriorización emocional; las dotes del hombre exterior atendiendo al fenotipo estructural y dinámico, a la comunicación por el lenguaje y a las relaciones sociales y caudillaje; las dotes de salud en su doble aspecto somático y psicológico; y, por último, las dotes de su vida sobrenatural.

Cierra la obra el esquema de una ficha personal, que la hace de gran interés para los directores de grandes centros y empresas y para todos los que se interesan por la orientación y selección profesional.

S. GÓMEZ NOGALES.

ALEJANDRO, J. M.ª: *En la hora crepuscular de Europa.* Espasa Calpe, S. A., Madrid. 1958. 325 págs., 15 × 22,5 cm.

El P. Alejandro publica en este volumen las conferencias tenidas por él en el Aula Magna de la Universidad de Barcelona (enero de 1954 y febrero

de 1955) y en el curso universitario de verano de la Universidad de Santiago de Compostela (Vigo, 1954).

Alrededor del tema de la decadencia y crisis del Occidente cristiano, planteado no como interrogante, sino como hecho históricamente comprobado, se agrupa un gran número de interesantes citas que el autor comenta adicionándolas a sus propias opiniones. La crisis occidental no es un acontecimiento de signo totalmente negativo, sino una realidad cuyo sentido y causalidad interesa discriminar. No basta poner de manifiesto que Europa ha llegado a un punto cumbre de su tensión con el bloque comunista: es preciso buscar las causas, y el P. Alejandro lo hace en sólidos esquemas históricos que retroceden por la filosofía y la política hasta encontrar las verdaderas raíces del problema actual. Se pone de manifiesto que el aspecto de la cuestión europea tiene un claro matiz original espiritual y metafísico. Hay una triple "tragedia", cuyas primeras escenas se remontan a Lutero y Descartes: tragedia metafísica, tragedia teológica y tragedia humana; metafísica, Dios y hombre van perdiendo consistencia en el pensamiento humano y puesto en la escala de valores universal. La triple crisis desemboca en debilitamiento espiritual, carencia de bases para sustentar lo que Europa significa por esencia y por Historia. El P. Alejandro se confiesa distante de los dos extremos psicológicos en que puede establecerse la opinión personal frente a la decadencia europea. Entre pesimismo y optimismo, el autor escoge una postura que puede decirse participante en sano equilibrio de ambos extremos trascendiendo los defectos de toda exageración: es un ojetivismo esperanzado, esperanza real y objetiva que calibra la situación sin miedo y mira hacia las salidas de la aparente aporía. Esta serena situación es mantenida por el P. Alejandro en todo el desarrollo de la obra.

Una mirada hacia el futuro de Europa, si ha de ser sincera, ha de estar limpia y clara, iluminada por la espiritualidad. Cierto que Grecia, Roma, el ímpetu guerrero incontenible de lo germano dieron a Europa su materia constituyente, pero su causa intrínstca formal se la debe al espíritu del cristianismo, que supo armonizarla y darle dirección unívoca. Porque la unidad del bloque europeo nunca se ha basado en notas o caracteres comunes, sino en un equilibrio de fuerzas distintas, casi heterogéneas, mantenidas en tensión. Si en el cruce histórico del siglo xx nos encontramos que se ha perdido esa dirección, para enderezar de nuevo la marcha será necesario volver a mirar lo espiritual y humano que constituyó el nervio vital de Europa: ni paz, ni coexistencia, ni soluciones políticas o económicas pueden salvarnos: sólo lo espiritual cristiano que puso a Europa en la Historia puede hoy reengendrarla.

Para el P. Alejandro, acertadamente, el mismo comunismo apuntó en su principio una solución al problema humano europeo: el comunismo hubiera sido un remedio para Europa si se le hubiera matizado de espíritu; hoy, trasplantado a Rusia—aun por su nacimiento miraba a Europa—, incardinado en la materia y fecundado por la religión irreligiosa del antiteísmo, en la antítesis vital frente al agonizante espíritu europeo.

En toda la obra del P. Alejandro hay una sana abertura de temas y opiniones. Un gran valor vulgarizador del complejo filosófico y humano que

constituye el mundo actual. Síntesis históricas eruditas y prudentes que, sin embargo, no pueden siempre escaparse totalmente del peligro de inadecuación parcial que se da en todo encasillamiento global.. Quizá se fuerce un poco el pensamiento de Darwin, e incluso de Freud, para encuadrarles en clasificaciones evolutivas de realización muy compleja. Por otra parte, es difícil. en general, saber si en cualquier época histórica son los filósofos los que encabezan los movimientos humanos o éstos los que engendran la sistemática filosófica. Pero siempre es interesante poner de manifiesto, como lo hace el autor, las interacciones entre filosofía y praxis, hacer resaltar que ya se trate de épocas cruciales o estadios históricos de plenitud lograda, filósofo y hombre vulgar experimentan los mismos choques y. en consecuencia, describen, cada uno dentro de sus peculiares coordenadas, trayectorias de un admirable paralelismo.

JOAQUÍN JIMÉNEZ.

DE MURALT, A.: *L'idée de la Phénoménologie*. Presses Universitaires de France, París, 1958. 398 págs., 14 × 22,5 cm.

La obra lleva el significativo subtítulo: "L'exemplarisme husserlien", que condensa todo su desarrollo. Previene ante todo al lector contra un falso concepto de la fenomenología, según el cual no sería ésta sino una simple *descripción*. La fenomenología es esencialmente una *lógica* estructurada según las dos dimensiones de la intencionalidad. Es decir, es a la vez *apofántica* (considera el juicio en su significación originaria en la evidencia de la distinción) y *ontológica* (considera en el juicio el objeto categorial intuitivamente dado en la evidencia de la claridad). Toda la obra va a demostrar esta doble dimensión. Sigue el autor un método de crítica sistemática (abandonando el itinerario histórico seguido por Husserl) de la significación de la fenomenología, atendiendo con todo a la parte genética del sistema, y buscando ante todo la depuración de la idea de intencionalidad y correlativamente la idea de fenomenología. En la primera parte el autor estudia el descubrimiento de la *Idea*, siguiendo la dialéctica husserliana: la teleología de la ciencia fáctica a la ciencia ideal, fundada en la realidad enfrentada de lo relativo actual y lo absoluto potencia. Llega a la conclusión de que la ciencia ha de definirse por la Idea como axioma eidético. La lógica (segunda parte) es la *ciencia de la idea de la ciencia*. Aristóteles no acertó en su lógica estática y cristalizada, que no basta, si no es sobrepasada por la lógica de Husserl. Sólo así pasa la lógica a ser verdadera ciencia y verdadera filosofía (tercera parte). La cuarta parte está dedicada a la exposición de la lógica trascendental husserliana: reducción trascendental, descripción fenomenológica, *cogito* fenomenológico, Ego. Y termina la amplia exposición con las dos dimensiones de la intencionalidad. Nos parece una obra sólida y necesaria para adentrarnos en lo profundo del pensamiento husserliano. Reconoce el autor que la teoría de Husserl no puede rechazar absolutamente el calificativo de *platonismo*.

J. M. ALEJANDRO.

PASTORE, ANNIBALE: *Logicalia, Saggi di Logica e di Filosofia della Scienza*, a cura di Carmelo Ottaviano, Cedam, Padova, 1957. 282 págs., 25 × 27. Colección Il penseiro filosofico. Collana di Filosofia teoretica, Terza Serie, volume quarto.

Anunciada como la obra más importante de filosofía de la ciencia aparecida en los últimos años, el presente volumen póstumo está dedicado a recoger una serie de ensayos, dispersos en varias revistas, del Prof. Pastore. El autor, preparado como pocos para afrontar vitalmente los problemas e implicaciones filosóficas de la ciencia moderna, falleció a los ochenta y ocho años, en 1956, tras aceptar en el lecho de muerte las señales de cristianismo.

Comienza el volumen con una introducción (págs. 11-30) en la que el Prof. Pastore condensa las directrices de su larga y entusiasta labor filosófica en la Universidad de Turín, fijándose sobre todo en su personal lógica del potenciamiento, teoría que puede resumirse en tres principios: 1.° Resolución del ente en pura relación subjetiva, dado que la relatividad es la condición esencial, tanto del ser como del conocer. 2.° Variación relativa de los entes, por la cual todo ente varía en sí por efecto de la variación de los entes con los que está en relación. 3.° Potenciamiento recíproco de los entes, por el cual todo ente potencia a los otros con los cuales está en relación, y él mismo aparece con el grado del potenciado con él. Este último principio permite introducir en la lógica formal el símbolo matemático de potencia. Desarrollándolos en varios teoremas, llega Pastore a su ecuación lógica fundamental, en la que D = discurso y U = universo: $\frac{D}{D'} = \frac{U}{U'}$; con la que se expresa la tesis teorética. según la cual, lógicamente, se puede pasar de un D (conjunto de entes) a otro D' (nuevo conjunto de entes), sólo cuando se puede pasar correlativamente de la intuición lógica del primer U (forma del universo) a la intuición lógica de un nuevo U' (págs. 18-37). Según Pastore, se puede obtener así por vía lógica el paso de las físicas clásicas a las teorías cuánticas y de la relatividad, y también, no sin cierta audacia, de la filosofía a la técnica.

Los ensayos que contiene el presente volumen son aplicación concreta de sus principios lógicos (véase, por ejemplo, la carta a un discípulo desconocido, págs. 9-10, y el ensayo sobre el desarrollo de las operaciones lógicas [1939], págs. 31-37) a problemas específicos de las matemáticas [1943], física, economía [1951] o técnica [1952]. Al fin y al cabo son el natural desarrollo complementario de la obra que Pastore venía realizando desde 1922, y que se encuentra reunida, en su mayor parte, en *La Logica del potenziamento, coi Principi* del Mosso, Napoli. 1936, y en la *Logica sperimentale*, Napoli, 1939, que forman, con el presente volumen, el tríptico lógico del autor.

No podemos detenernos aquí—ya se ha hecho a fondo hace años en varias obras, como la del P. Selvaggi—en dar una valoración amplia y razonada de la lógica del potenciamiento de Pastore. Es indudable que, aunque no nos parezcan plenamente convincentes algunas de sus más personales concepcio-

nes sobre ciertos puntos del sistema aristotélico, el autor tiene el mérito de haberse dedicado de por vida, y en tiempos en que no estaba de moda la problemática científica en filosofía, al tan necesario acercamiento entre ella y las ciencias modernas. Aproximación realizada a base de un conocimiento profundo de sus puntos fundamentales y de su lenguaje.

Tras una primera parte dedicada a ensayos de lógica pura y aplicada, se dedica la segunda a reunir otros trabajos referentes a problemas de historia de la Filosofía—Kant, Campanella, San Agustín, Galileo, Vico...—más o menos relacionados con la lógica, para acabar con un tercer apartado, más breve, en el que se reúnen cuatro ensayos dedicados a temas varios.

El presente volumen aparece con otros dos de la misma colección y autor, titulados, respectivamente: *Introduzione alla metafisica della poesia, Saggi critici*, y *Dioniso, Saggi critici sul teatro tragico*.

L. S.

ZAVALLONI, ROBERTO, O. F. M.: *Educación y personalidad*. Trad., M. Arroyo, S. J. (Biblioteca de Filosofía y Pedagogía). Ed. Razón y Fe, Madrid, 1958. 208 págs., 20 × 14 cm.

He aquí un óptimo libro. La obra del P. Zavalloni en su reducido contenido de cuatro capítulos aspira a cambiar las directrices fundamentales de la educación. Parte el autor acertadamente de una concepción personalista del hombre. Formar la voluntad no es formar al hombre. Por eso la dirección seguida por Lindworsky, Corallo y otros no es para el autor aceptable. El verdadero problema educativo es el saber influir en la personalidad ajena en orden a realizar en ella una reorganización del comportamiento total del individuo. Para ello hace uso el autor de la nueva corriente, representada en Norteamérica por R. Rogers—bajo cuya dirección ha trabajado durante un año—, sobre la relación entre el mundo perceptivo y la conducta humana. El educador ha de conocer bien el mundo perceptivo del educando para poder ayudar a la recta integración de su personalidad. Ha de usar la terapia centrada-en-el-sujeto, no pretendiendo forzar desde fuera el dinamismo del educando, sino aprovechar las disposiciones de éste para que actúe y se integre él mismo. Ha de lograr la reorganización del mundo perceptivo del educando, la de la percepción de sí mismo y desarrollar su capacidad de autocontrol. En el proceso educativo ha de mediar entre educador y educando una relación interpersonal de comprensión, de carácter empático, no impulsivo, ni sólo afectivo ni sólo intelectivo. Es un método que no difiere, según el autor, sustancialmente de otros métodos psicoterápicos, sino sólo en el énfasis que pone en algunos puntos o en la intensidad en ciertas actitudes. Esta orientación pedagógica la encuentra el autor en el tipo de educación de la *Mesa Redonda* de San Francisco de Asís, no en el de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio.

El libro es sugestivo y hace pensar, pero no quiere decir que no suscite también sus reservas. Desde luego es un acierto innegable la orientación personalista de la educación. Con todo, cuando los autores insisten en la educación formal de la voluntad no piensan en que el hombre se identique con esa

potencia—como parece suponer Zavalloni—, sino que le dan el mismo sentido de la frase agustiniana: "Homines sunt voluntates". El robustecimiento de la voluntad tiene utilidad indiscutible en la educación, aunque suponga un esfuerzo que no siempre se anima el sujeto a poner. La psicoterapia propugnada por el autor sirve para resolver conflictos y orientar la vida, pero deja intactas y sin aumentar las fuerzas psicológicas. Ahora bien, un sujeto normal sin problemas especiales no tanto necesita comprensión y psicoterapia cuanto un motor anímico que le estimule en la vida cotidiana, llena de dificultades. Por otra parte, el método propugnado por el autor, aunque óptimo en sí mismo, puede resentirse de ineficaz en la práctica por lo subido de sus aspiraciones. Esa terapia centrada-en-el-sujeto que aspira nada menos que a la reorganización del mundo perceptivo, a la recta percepción de sí y al desarrollo de la capacidad de autocontrol, supone—como el psicoanálisis y otros métodos—largas horas de atención a cada sujeto, cosa que es prácticamente imposible tratándose de una colectividad. Esto quiere decir que, aunque el método personalístico no incurre en el defecto atribuible a todo otro método pedagógico de fingir un hombre medio que no existe en la práctica y no atender a las dificultades personales del individuo, incurre tal vez en el extremo contrario, planteándose en cada caso un problema personal muy difícil de resolver de hecho.

En cuanto a la pedagogía de los Ejercicios ignacianos, ha sido poco acierto del autor el elegir la opinión de Lindworsky, que trayendo abiertamente el agua a su molino, interpreta los Ejercicios—que son claramente de una ascética predominantemente volitiva no menos que afectiva—casi como una escuela de motivación de valores.

A pesar de todas estas observaciones, la obra del P. Zavalloni es un libro de importancia, que señala al menos una meta ideal en la educación a la que es necesario acercarse en lo posible.

A. ROLDÁN.

LECLERCQ, J.: *Le Chrétien devant la planétarisation du monde*. Je sais-je crois. Librairie Arthème Fayard, París, 1958. 121 págs., 14.5 × 19,5 cm.

Tomito francamente interesante por el tema y por su amena y brillante exposición.

Como nos dice el cardenal Suhard, el mundo va tomando por primera vez conciencia de su unidad. El mundo es ya casi un adolescente. Y es verdad. La electricidad, el avión, la velocidad y el progreso influyen en el hombre y en la misma tierra. Esta se va comprimiendo cada día, y el llegar a las lejanas tierras del rey Sebastián va siendo cuestión de horas: se han roto las distancias materiales. ¿Las espirituales? También se va pensando en la tierra como una patria común y en los hombres como participantes de una misma comunidad de intereses. No son los rusos o los americanos los que conquistan la Luna o el espacio, sino que es "el hombre", o "los hombres", si así lo preferimos. Y la Iglesia se plantea el problema, y con ella el cristiano: ¿qué postura tomar ante este hecho de la planetarización? Porque en cierto sentido, en más de uno, se puede hablar de planetarización. Y también de obstáculos.

Hay planetarización de los hombres y planetarización de las obras de los hombres. Sucede que los hombres vamos más despacio que nuestras mismas obras. Y si el pensamiento, la actitud o conciencia vital colectiva no corre paralelo a las obras, puede que éstas nos desborden.

Por una parte, podemos ilusionarnos. Hablamos de la época del avión, de que el avión une a los hombres, de que el avión... Pero, en realidad, ¿cuántos son los hombres que lo utilizan, y más si los comparamos con los que nunca han pisado las escalerillas de subida?

En otro sentido, nos encontramos con un obstáculo: el hombre mismo. El hombre con sus prejuicios, sus categorías que casi huelen a recuerdos, lentas en su evolución; el hombre que, además de no ser excesivamente inteligente, no tiene generalmente a gala la virtud... El hombre es egoísta, no piensa más que en sus problemas, no levanta la mano más que casi para intereses personales. "Comment faire un monde avez des hommes qui s'en croient tous le centre?" (pág. 23). Escasos son los hombres—como los que montan en avión—que están apasionados con la idea de la comunidad mundial. "Un peuple serait développé dans la mesure où il compte un grand nombre d'hommes planétarisés de coeur, et dans la mesure où ces hommes seraient capables d'entraîner la masse de leurs concitoyens. Dans ce cas, le Pape dont nous allons citer des propos, serait une très haute figure de =développé=. Je ne sais s'il a un frigo et s'il regarde la télévision; mais, dans le sens auquel on fait allusión ici, beaucoup de ceux qui ont un frigo et qui regardent la télévision sont des sous-développés" (pág. 24).

La Iglesia, que es católica, universal, ha hablado siempre oportunamente. Es necesaria una organización universal y el cristiano no puede permanecer indiferente. Pío XII fue quien con más cercanía vio estrecharse los meridianos de la tierra y a él acude fundamentalmente el autor, exponiéndonos con claridad su doctrina: la unión del género humano en el derecho natural, del que la Iglesia es la más exacta y pura portadora.

Los cristianos responden a esa voz de muy distintas maneras. Hay cristianos de estadística—decimos que en Francia hay 40 millones de católicos—, la mayor parte, entre los que se encuentran bastantes de los mismos enemigos de la Iglesia. Otros, los "practicantes", son los que confunden en cierto modo la religión con el rito, su vocación con una práctica piadosa aislada. Por último, los "agissants", son los que hacen sentir en el mundo la voz y el mensaje de la Iglesia.

Leclercq desarrolla el tema minuciosamente dentro de los márgenes de una alta vulgarización. Dos últimos capítulos completan el horizonte: "La question de la guerre" y "La patrie et le monde". La guerra en sí es una abstracción que no hace daño; la guerra en sí no existe. Lo que existen son las guerras, las que matan a los hombres..., y ésas, una a una, son las que hemos de hacer imposibles. En este sentido hay que trabajar por la paz. Respecto al segundo capítulo, la patria, grande o chica, debe ser amada porque constituye el medio en donde Dios ha querido que le sirvamos. Pero nuestra mayor patria, la gran patria humana, es toda la tierra, donde ya no debe haber ni judío, ni griego, ni...

Las conclusiones se deducen claras. "Le problème de l'Eglise est, avant

tout, de faire monter dans le monde le niveau de la vie divine, qu'on appelle la grâce, et elle monte dans le monde en montant dans les âmes (...). Le problème de la participation du chrétien a l'organisation de la société universelle, se rattache donc à ce que le chrétien soit authentiquement chrétien (...). C'est dans la participation qu'ils y apporteront, dans l'influence qu'ils exerceront, que les chrétiens montreront qu'ils possèdent la formule de vie" (páginas 117-118).

L. S.

GARDET, LOUIS: *Connaître l'Islam*. Je sais-je crois. Librairie Arthème Fayard, París, XIV. 160 págs., 19 × 14 cm.

La Encyclopédie du Catholique nos ofrece el mundo del Islam en "une tentative de compréhension ab intra"—en frase de su autor—. Louis Gardet, uno de los mejores islamistas actuales por su conocimiento intelectual y profundamente humano del tema, después de historiar los orígenes y desarrollo de la doctrina de Mahoma (caps. I-II), desde un punto de vista político y social, estudia la comunidad musulmana (III). Los capítulos IV a VI son dedicados a analizar el espíritu religioso y cultural que anima esta inmensa comunidad de casi 400 millones de hombres. Recoge la problemática planteada al Islam contemporáneo (VII-VIII) y concluye su trabajo enfrentando el Islam y el Cristianismo en postura de diálogo (IX).

Un libro de historia, de teología y de política musulmanas, que nos lleva a la comprensión de caridad de todo ese mundo tan actual y periodístico de Africa del Norte y Oriente Medio.

L. S.

RUNES, DAGOBERT D.: *Letters to my God*. Philosophical Library, New York, 1958. 58 págs., 14 × 20 cm.

Las 14 "cartas" a Dios son otras tantas meditaciones con ritmo y tónica de salmos y hasta con esmaltes de sacras palabras hebreas: Zedekiah, Abba, Shalom...: se revela un judío. Pero D. D. Runes es un Doctor en Filosofía, y los lamentos y anhelos "místicos" de sus coloquios envuelven una filosofía, que no es sino un retorno a la de Job y... la de Eurípides: ¿Por qué las tradias del mundo? ¿Dónde está Dios? Cuando el sol ha avanzado hasta el cenit, estos llantos por la luz—¡aquí!—nos suenan a afectados. Es impresionante la lucha que el autor transparenta entre su tendencia a recalcitrar contra la existencia de Dios y la presencia divina que se impone. Sólo que ese Dios, que no se encuentra en ningún templo y sí en el polvo de la vida cotidiana, se nos esfuma. ¡El lema inicial es un texto de Spinoza: "Dios, o la naturaleza Creadora, per-existe en infinitos atributos"! El libro-devocionario que se abrió con simpatía, se cierra con pena. Con todo, aflora la esperanza evangélica: "No estás lejos del Reino de Dios".

D. MAYOR, S. I.

VALVERDE, JOSÉ M.: *Cartas a un cura escéptico en materia de arte moderno*. Editorial Seix Barral, Barcelona, 1959. 115 págs., 11 × 15,5 cm.

Bajo la sugerente forma de cartas a un cura juven, preocupado por la problemática suscitada en torno al arte en general, y en particular al arte religioso, expone el autor en este pequeño, pero enjundioso librito, lo que estima debe requerirse para la formación de un criterio claro sobre lo que la Iglesia pide del arte. Entrando en atinadas observaciones de orden filosófico-estético sobre la profunda significación de lo sensible como símbolo y entrada para mejor penetrar lo inteligible, el autor nos hace observar cuánta utilidad puede tener el actual sentido de lo visible, en cuanto hace arraigar toda belleza en el "espacio habitable" para ambientar y fomentar la vida litúrgica.

Somete el autor a un detenido análisis en primer lugar el lado arquitectónico, en que la necesidad litúrgica se impone más fácilmente a prejuicios tradicionales y burgueses; y en segundo lugar el difícil problema de la "imagen", en el que la tendencia actual de las almas se complica con la posición de los artistas, que rehuyen la configuración como un compromiso, para atenerse a un juego de percepciones ópticamente inmediatas. El libro puede ser, como el autor parece pretender, un guía y una autoridad que nos ilumine el camino tan lleno de confusiones y tan propicio a mixtificaciones como es para muchos esa ansia de modernidad en el arte religioso.

L. SALCEDO.

CRISTIANI, CH.: *Brève Histoire des Hérésies*. Je sais-Je crois. Arthème Fayard, París, 1956. 126 págs., 14,5 × 19,5 cm.

Es una historia de las principales herejías que han diezmado la Iglesia católica. Después de explicarnos brevemente las causas generales de las herejías en el mundo, en cuatro densos capítulos, nos da una visión completa de las herejías que sacudieron los siete primeros siglos del cristianismo. Las herejías bizantinas, con su apasionamiento metafísico y sus altas discusiones teológicas sobre la Trinidad, la Divinidad de Jesucristo, etc. Occidente, por el contrario, con problemas más humanos y psicológicos: la libertad humana, la predestinación... El capítulo V está dedicado a las herejías medievales. Entramos en la época moderna con dos grandes movimientos que parecieron quebrantar la Iglesia desde sus raíces: el protestantismo y el anglicanismo. Estudia detenidamente las causas de estas rupturas y nos da también una visión de las principales sectas protestantes. El jamsenismo en el siglo XVII se presenta como una tercera reforma más sutil, pero tan demoledora como las anteriores. Por fin, con una rápida visión de las herejías modernas: quietismo, naturalismo, modernismo, pone fin este estudio breve pero instructivo e interesante de las herejías. El punto final es una nota de optimismo sobre este mar de separaciones dolorosas para la Iglesia católica.

JESÚS DE LOS RÍOS.

CRISTIANI, CH.: *Nos raisons de croire, Sens et vertu de l'Apologètique.* Je sais-Je crois. Arthème Fayard, París, 1957. 125 págs., 14,5 × 19,5 cm.

Con este libro, Mons. Cristiani nos introduce por la galería ininterrumpida de una gloriosa tradición de apologistas: desde San Justino hasta los métodos más modernos de la apologética, como el de la convergencia evolucionista del P. Teilhard de Chardin. Razona nuestra fe con todas las apologías: la histórica, la infalible, la viviente o del ejemplo o atracción personal. Es un libro breve, útil y convincente.

JESÚS DE LOS RÍOS.

TOLÉDANO, A. D.: *L'Anglicanisme.* Je sais-Je crois. Arthème Fayard, París, 1957. 137 págs., 14,5 × 19,5 cm.

Compendio perfecto de la religión anglicana en todos sus aspectos. Después de una introducción en la que se exponen las principales características religiosas y políticas del anglicanismo, el libro se divide en dos partes. En la primera trata del pasado, esto es, toda la evolución histórica de estas características, no dejando punto importante que tratar, especialmente la política religiosa de los reyes y sus tendencias a la Iglesia de Roma o a la protestante de Ginebra. En la segunda parte, el presente, nos muestra toda la estructura interna de la Iglesia anglicana actual: relaciones de la Iglesia y el Estado, la organización interna, la jerarquía y su formación, la liturgia y los trabajos, en especial la actividad social. Por último, trata resumidamente del anglicanismo actual en el movimiento ecuménico de las Iglesias. A través de todo el volumen se da también una exposición clara del "Prayer Book"—libro esencial en el anglicanismo—, su desarrollo histórico, su influencia y contenido.

JESÚS DE LOS RÍOS.

REVISTAS

ESTETICA, PSICOLOGIA, ETICA, FILOSOFIA DEL DERECHO Y DE LA HISTORIA

REY ALTUNA, L.: *Lo sublime, categoría estética en revisión.* RevFil 18 (1959) 263-270.

La palabra "sublime", con sus vicisitudes históricas, nos lleva a la revisión crítica del concepto que le da vida, a la luz de la mentalidad actual. Exposición de la valoridad específica de lo sublime, según los principales pensadores clásicos y románticos. Actitud subjetivo-objetiva de los estéticos contemporáneos más destacados. Tipologías, empírica y elaborada, de lo sublime. Ensayo de una clasificación integradora: sublime natural, sublime artístico, sublime heroico y sublime trascendente. El problema de la revisión o situación crítica de la categoría de lo sublime. Breve estudio de la sociedad

moderna, en sus modos estéticos y en sus posibles experiencias de sublimación. Lo sublime encaja, como categoría suprema, dentro de la estética general y artística, implicando, por razón del objeto, una determinada grandeza o energía, y, por razón del sujeto, una elevada personalidad. Dificultades inherentes a nuestra época y posibilidades futuras, para el goce admirativo de los contempladores en trance de sublimidad.

L. R. A.

SÁNCHEZ DE MUNIAIN, J. M.: *Fundamentación filosófica de lo generativo en el arte.* RevFil 18 (1959) 167-200.

Este estudio monográfico investiga el arte como autoexpresión del artista, independientemente del tema o asunto ocasionalmente expresados en cada obra concreta de arte. Cada poeta de la palabra, de las artes figurativas, de la música y aun del pensamiento, imprime una huella personal en su obra. Por ello, el poeta es "co-exemplar" o modelo de toda obra suya. Más aún, es el co-exemplar más original de la obra de arte, si ésta tiene valores propiamente poéticos, independientemente de la "mímesis" y la "téchne". En último término, el arte no es sólo una "recta ratio factibilium", sino cierta suerte de "generatio"; aunque generación "in obliquo", a través de un asunto y de una forma expresiva. Este contenido generativo de toda obra poética demuestra el componente subjetivo, o propiamente conceptual, que poseen nuestras ideas, como verdaderas "proles mentis", independientemente del componente representativo o cognoscitivo que estudia la gnoseología. El componente subjetivo es diferente en cada hombre, mientras que el objetivo puede ser común a muchos otros. Innumerables hombres pueden tener las mismas ideas; pero no hay dos hombres que tengan los mismos conceptos. Por ello no hay dos poetas iguales si son auténticos poetas. Por sus valores generativos, la expresión poética es una objetivación transitiva de los sentimientos superiores del hombre, e incluso un vestigio antiguo de la paternidad de la mente del Padre en la vida divina. Esta umbrátil paternidad intelectual del hombre respecto de lo que oblicuamente expresa de sí en las formas poéticas, permite la superación metafísica del idealismo, demostrando que si bien la idea tiene prioridad causal sobre la forma, la mente tiene prioridad causal sobre la idea. Como corolarios, aplícanse estas nociones al diagnóstico del moderno arte antifigurativo, y a la distinta verdad de la ciencia y el arte, en relación con el componente objetivo y subjetivo, respectivamente, de nuestras ideas. En su conjunto, constituye este trabajo un capítulo de la *Filosofía del Arte* que está preparando su autor.

J. M. S. DE M.

GILLON, L.-B.: *Morale et science.* Ang 35 (1958) 249-268.

Es de importancia capital no confundir lo *práctico* y lo *útil;* el primer término encierra y rebasa al segundo, y se extiende aun a lo *honesto,* a los fines. La ciencia moral no puede contentarse con ser la ciencia de lo útil, la de los medios y circunstancias, que es lo que se entiende en la moderna nomenclatura por moral *práctica.* Debe ser también la ciencia de la honestidad, y profundizar en los principios y en los fines del obrar. Lo único que la hace variar de método es la complejidad de su objeto. Cuando trata de los principios y de los fines, por razón del carácter de estabilidad y de necesidad de su objeto, procede de una manera semejante a las ciencias teóricas, y entonces se la podría dar legítimamente este nombre. En cuanbio, cuando trata de la realización de las circunstancias infinitamente complejas de la acción, la moral moldea sus métodos sobre los procedimientos de la conciencia y de la prudencia. Claro es que este trabajo no es ni toda la acción, ni toda la moral; constituye en ella lo que es más *útil,* pero no lo que es con toda propiedad lo más *práctico.* Y si a esta parte de la moral se la da ordinariamente el nombre de *práctica,* no quiere esto decir que la moral teórica no sea también práctica; sólo quiere decir que es lo más humano, inmediato y visible de la acción. El acto humano tiene la misma ambigüedad que el hombre mismo. Pretende un fin trascendente y utiliza para conseguirle medios inmanentes. Estos son más humanos, más inmediatamente adaptados a la debilidad de nuestra visión de las cosas y del mundo, que las realidades trascendentes de nuestro fin último, que tienen, sin embargo, en nuestra vida un papel tan profundo, bien que más oculto. Por eso a la parte de la moral que estudia las primeras se la llama *práctica,*

por ser lo más útil, lo más inmediatamente aplicable a la acción. Pero no se sigue de aquí que sea lo principal de la moral, ni lo más profundo e importante en la práctica.
I. González.

Brunello, B.: *Etica ed eudemonologia*. Teoresi 13 (1958) 70-90.

La Etica de la experiencia común es una Etica de sentimiento. Esta rechaza una ley abstracta como norma del obrar. La legislación Etica, para tener valor, presupone un conocimiento del hombre. El defecto fundamental de la Etica intelectualista consiste en considerar al hombre como a un ser de sola naturaleza racional, prescindiendo de la sensitiva. El hombre tiende a la felicidad. Pero ésta puede entenderse en un sentido restringido o en un sentido amplio. Rosmini distingue la felicidad de la Etica, que es la ciencia de lo justo y de lo honesto. El bien moral es objetivo, el eudemonológico es subjetivo. Solamente es posible definir las líneas de una eudemonologia conociendo la naturaleza del hombre. Para Kant este conocimiento antropológico se obtiene no por la inteligencia, sino por la sensibilidad. Pero una antropologia fundada solamente en la sensibilidad no es posible, porque en el acto cognoscitivo del hombre es imposible separar la sensibilidad de la inteligencia. Solamente es posible la antropologia si tiene por objeto el concepto de este ser real que es la persona humana, que incluye necesariamente el principio intelectivo, además de otros diversos valores. Por consiguiente, el bien eudemonológico no es opuesto al bien moral. La posesión de la felicidad en el sentido eudemonológico supone que la vida del hombre es normalmente sana, sin males que la pongan en peligro; no es posible separar el elemento corpóreo del sensitivo. Además de los bienes fundamentales eudemonológicos del hombre, que son la vida y la salud, hay otros que se derivan de ellos, y que pueden llamarse bienes de disfrute, unos propios del sujeto, otros de su vocación, otros del medio social en que vive. Entre los bienes eudemonológicos hay que contar los de las facultades superiores, que son los más excelentes.
I. González.

S. Alvarez Turienzo, O. S. A.: *Investigación en torno al bien común. Nominalismo y comunidad*. CdD 173 (1960) 72-117.

El autor trata de explicar el tema del bien común, tan tratado modernamente y no siempre bien entendido. Ante todo hay que notar que el bien común no se puede entender si no se entiende antes lo que es la comunidad. La comunidad no es la organización política, como democracia o liberalismo o cualquiera otra forma política; antes estas organizaciones pueden subsistir con un individualismo cerrado en sí y opuesto al bien común. La comunidad es un todo anterior a las partes, y en el cual cada individuo se compara al todo como las partes de un hombre se comportan para todo el hombre. La comunidad supone una conciencia común hecha de juicios, voliciones, proyectos y obras; pero antes que todo eso, supone un ser común, pertenecer a una comunidad, hallarse con relación a ella como las partes con relación al todo. No es un conjunto de relaciones bilaterales y artificiales: es, por el contrario, un principio autónomo, sujeto de ser y de destino incomunicables. El *ser* de la comunidad no es un *ens alienum* a cada individuo, ni el *bonum commune* es un *bonum alienum* a bono individui. La comunidad tiene una unidad de orden, pero que no es per accidens, sino per se. Por consiguiente, posee una forma propia, distinta de la forma de cada individuo, la cual forma constituye a la comunidad en un ser propio, dotado de acción propia, con fines y bienes propios, debidos a su naturaleza y ser intrínsecos. En la literatura es constante la apelación, que desde todos los ángulos de la vida se hace a lo comunitario, al compromiso o entrega al prójimo, y es patente la preeminencia que va tomando en la preocupación de todos el tema de la solidaridad humana. No menos importancia ha tenido siempre el tema en la filosofía escolástica. En la filosofía moderna, Hegel ha exagerado tanto lo comunitario que casi ha extinguido la persona particular y ha divinizado el órgano unificador de la comunidad. Marx, por otro camino, ha desembocado en el mismo abismo. Más justo es Scheler, que ha ensalzado el personalismo colectivo, sin dañar por eso a la realidad de la persona particular: la persona colectiva tiene para él conciencia propia y diversa de la conciencia de los particulares: es un todo independiente, espiritual e individual. Por el contrario,

el nominalismo ha destruído la comunidad en favor de un individualismo casi ilimitado. Para Ockam no existen sino individuos y no hay nada común o universal que les pueda dar una unidad natural; por consiguiente, éstos se enfrentan entre sí como opuestos y enemigos: en bien de la paz, cada uno cede de su derecho, y crean una autoridad que defienda a los unos de los otros, y la hacen omnipotente. Del mismo principio Locke saca conclusiones algo diferentes. No hay sino individuos, que son perfectamente iguales entre sí, e independientes y, por tanto, perfectamente dueños de disponer de sí y de sus propiedades. Como los particulares no pueden defender estos derechos, crean una autoridad que los salvaguarde. De esta manera ninguno de los dos crea una comunidad, sino una organización plenamente utilitaria, con la cual pueda cada uno defender su egoísmo ilimitado. J. HELLÍN.

GELPI, D.: *Artistic and prudential judgment.* ModSch 36 (1959) 163-177.

Artistas y moralistas no son frecuentemente buenos amigos. Como solución tolerante de su conflicto, se da hoy con frecuencia la separación de dominios. Se apoya en textos de la *Suma* de Santo Tomás, pero falsamente; porque *ars* significa en ellos *técnica,* no lo que hoy llamamos *arte.* Las verdaderas obras de arte no son de uso práctico, sino especulativo; no tienen otra función que ser conocidas (la Arquitectura se hace obra de arte cuando no es simplemente funcional, sino expresiva—aun por su misma funcionalidad—). Son *comunicaciones* de un conocimiento subjetivo, personalizado. Ser artista incluye ser capaz de tales conocimientos y de comunicarlos en cuanto tales por un *medium* material (el dominio del cual supone cierta técnica). apreciar una obra de arte en cuanto tal es, correlativamente, recibirla como expresión del mensaje personal del artista. Esto establece un doble nivel de *verdad artística:* el más obvio es el subjetivo, exacta descripción del conocimiento personalizado; pero se incluye profundamente otro objetivo, adecuación de ese conocimiento personalizado a la realidad en sí. Por ser comunicación de conocimiento, y al revés del acto puramente técnico en cuanto tal, el acto artístico es esencialmente moral: el artista no puede ser indiferente a la verdad del conocimiento que intenta comunicar. En el nivel subjetivo de la verdad artística es él solo juez competente de su obra—y no es casi concebible en él la falta moral—. En el nivel objetivo, en cambio, la naturaleza de las cosas juzga la moralidad del artista y de su obra. Y toda falta moral es también *falta artística.* Veracidad es, pues, la virtud del artista—naturalmente de modo enteramente peculiar y distinto en su aplicación de la veracidad prosaica; ¡no todo lo veraz es artístico!—. El sentido social es ineludible a la *comunicación* artística.

J. GÓMEZ CAFFARENA.

PANIZO, A.: *Arte y moral.* RevFil 18 (1959) 321-330.

Todo hombre—el artista también—debe unificar racionalmente su vida y orientarla hacia el último fin, fuente de toda norma y complemento de toda aspiración de perfectibilidad. Si el artista como tal se sujeta a las reglas del arte, como hombre debe sujetarse a las normas de la moral. La inconsistencia del principio de *vida doble* es obvia. Ciertamente no es difícil advertir una diferencia esencial entre la vida real (en la que nunca está permitido obrar o simular el mal) y la obra de arte, en que la representación del mal está permitida, bajo ciertas condiciones, y algunas veces es necesaria. Calificamos de arte inmoral *directamente* toda representación del mal como bien, del error como verdad, del pecado como virtud. *Indirectamente* el arte se transforma en inmoral cuando abusa de la vida emocional del hombre, disminuyendo la reflexión moral, creando un dualismo pernicioso. Un arte inmoral es ordinariamente mal arte, por estar en contradicción con la proporción y el orden, elementos de toda creación bella. El hombre prudente y dotado a la vez de profunda experiencia estética será el mejor calificado para imprimir su opinión en el mundo de las artes. La verdadera espontaneidad es el hábito del arte o de la prudencia: facilidad para hacer bien una cosa conforme a las normas de la recta razón. La espontaneidad artística presupone por eso la razón, y la razón pide la conservación del orden moral. En la realización del ideal moral los principios morales son norma directa *positiva;* en la realización del ideal estético son norma *negativa.* A. P.

ROLAND, J.; RAMÍREZ, E.: *L'amour de soi base de l'amour d'autrui.* LavPhilTheol, vol. XIV, 77-88.

Supuesto que todo amor de un bien particular incluye en cierto modo una tendencia al bien en cuanto tal y en última instancia a Dios, interesa investigar en qué sentido incluye también el amor a sí mismo, ya que es evidente que todo amor particular incluye el amor a Dios y el amor a sí mismo, por lo menos implícito en todo amor de un bien particular, aunque haya de estar explícito en todo amor perfecto. Es, por tanto, imposible que el amante, al amar, renuncie al amor de sí; como se puede ver en el análisis del amor tanto de concupiscencia como también de benevolencia. Todo sujeto que ama está ordenado al amor, y es por el amor de sí que tal sujeto llega al amor, y por éste a la perfección del mismo amor; la rectitud del amor, la virtud, incluye el amor de sí, y debe dominar siempre el amor de otro. En cuanto a la caridad, virtud sobrenatural, deben aplicarse en general los mismos principios del amor natural, como hace Santo Tomás. El amor ordenado de sí hace que amemos a Dios sobre todo, aun sobre nosotros mismos, y al prójimo en cuanto es un reflejo y una habitación del mismo Dios. L. SALCEDO.

MOLINERO, R. M., O. F. M.: *Obligatoriedad moral de las leyes penales.* VV 17 (1959) 623-646.

Continúa el autor en este artículo la materia comenzada a tratar en este mismo tomo, págs. 31-74, 229-274, acerca de la doctrina de Alfonso de Castro sobre la ley. Expuesto el concepto de ley en Alfonso de Castro, y su teoría sobre las leyes meramente penales, examina ahora la obligatoriedad moral de las leyes penales. Toda ley humana lleva consigo una obligatoriedad moral, además de la jurídica o externa. Para que pueda obligar moralmente y *sub gravi* debe ser la ley justa, versar sobre materia grave, y se requiere que el legislador quiera poner tal obligación. Esta opinión de Castro es seguida después por autores posteriores, como Soto, Covarrubias, Medina, Valencia, Salas, Suárez. La temática propuesta por Alfonso de Castro acerca de la obligatoriedad moral de las leyes penales encontró eco unánime en los tratadistas posteriores. Los mismos argumentos enunciados por Castro siguen repitiéndose tanto en pro como en contra. Su doctrina es la que prevaleció en esta materia. Los autores posteriores la siguen sin novedad apreciable; Suárez, en su enciclopédico tratado *De Legibus*, la ofrece a la posteridad, y hace que casi pasen al olvido los nombres beneméritos que por vez primera propusieron y resolvieron las cuestiones.
I. GONZÁLEZ.

GOLDMANN, L.: *Le matérialisme dialectique est-il une philosophie?* RevIntPhil 12 (1958) 249-264.

Se responde a esta pregunta sin insistir en lo que pensaran sobre esto Marx o Engels, y entendiendo por filosofía: "la expresión conceptual, más o menos coherente y consecuente, de los distintos modos de ver el mundo que se han sucedido al correr de la historia". Como preámbulo se establecen estas tres conclusions: El humanismo materialista y dialéctico, 1.°, no niega algunas—aunque pocas—verdades universales y eternas, dentro—se entiende—de los límites de la historia humana; 2.°, constituye un modo de ver al hombre y el mundo distinto de los otros, o sea es una flosofía específicamente distinta de las demás, aun de la hegeliana; 3.°, es un conjunto coherente de respuestas a la mayor parte de los problemas epistemológicos, prácticos y estéticos planteados por las relaciones de los hombres entre sí y su acción sobre la naturaleza. De estas tres conclusiones se deriva la respuesta a la pregunta inicial: el humanismo materialista y dialéctico es una filosofía formulada ya en parte en los obras clásicas de sus fundadores, pero que los marxistas contemporáneos deben formular del todo y completar. A. FABRAT.

KUNICIC, J.: *Sociologiae ad moralem relatio.* DivTh(P) 62 (1959) 183-197.

Hay variedad de opiniones entre los autores católicos sobre el concepto de doctrina social católica y sus relaciones con la teología. Es cierto que la Iglesia católica

tiene derecho—y hoy lo ejerce—a proponer su doctrina social; por esto mismo se pone de manifiesto la conexión de la doctrina social católica con la doctrina revelada sobre la fe y las costumbres, ya que la Iglesia es la guardiana y maestra de la revelación. El presente artículo insiste, ante todo, en la necesidad de distinguir entre sociología positiva y sociología filosófica, así como entre estas dos y la sociología católica, en cuanto que aquéllas son ciencias del orden natural y ésta necesariamente lo es del sobrenatural. Esto supuesto, se determina el lugar que a la última le corresponde en el edificio teológico. Por razón de su objeto, es claro que la sociología católica debe inscribirse en la teología moral, que trata de la actividad propia del hombre, y no es sino la teología moral aplicada a la actividad del hombre dentro de la sociedad. El orden social es una parte del orden moral, y, por consiguiente, la ciencia que trata de aquél es una parte de la ciencia que a éste se refiere. Conexión tan íntima entre ambas queda demostrada por los principios, el objeto, el método y la finalidad de las dos.

A. FABRAT.

BARTOLOMEI, T. M.: *La dottrina sociale del Cattolicesimo secondo gli insegnamenti della ragione e della fede.* DivTh(P) 62 (1959) 117-154.

Como fundamentales en la vida social se establecen los conceptos ontológico, teleológico, moral, jurídico y económico de la persona humana—como individuo y como miembro de la sociedad—y se consideran la naturaleza, el origen y el fin, tanto de la sociedad familiar como de la estatal, junto con las relaciones que existen entre el individuo y el Estado y la comunidad de Estados. Determinadas las nociones de justicia, conmutativa, distributiva y social, y la de caridad cristiana, se hace ver cómo el hombre tiene por naturaleza el derecho de propiedad y a la propiedad, y los anejos derechos y obligaciones que del derecho de propiedad se originan en la misma persona humana. Con estas doctrinas, expuestas a la luz de la razón y de la fe, se van refutando de paso los errores contrarios del materialismo, sociologismo, idealismo y colectivismo. Una abundante y variada bibliografía acompaña el presente estudio.

A. FABRAT.

GÓMEZ ARBOLEYA, E.: *Sociología en España.* RevEstPol 62/93 (1958) 47-83.

La sociología, como ciencia, nace cuando la sociedad se hace una trama de situaciones móviles, desarraigada de una armazón estamental e ideológica tradicional. Durante el siglo XIX español, la burguesía va afianzándose trabajosamente, condicionada por la herencia negativa de dos siglos de atraso en el campo de las ciencias. En la segunda mitad del siglo aparece la preocupación por la comunidad española, contradistinta del Estado, y la atención a las modernas ciencias sociales (Sales y Ferré, Adolfo Posada, Severino Aznar). Desde 1917 a 1940, apenas hay sociología, pero sí filosofía de la sociedad y diagnóstico general del mundo moderno (magisterio de Ortega). Desde 1930 irrumpe el influjo de la ciencia americana (historia y sociología de lengua inglesa frente al anterior exclusivismo del influjo alemán). La sociología se desarrolla entre los españoles emigrados a América (Ayala, Recaséns Siches, Medina Echevarría) y entre los que quedan en España, donde los estudios sociológicos (filosofía social, historia de la sociología, sociografía, sociología positiva, conatos de sociología religiosa) se centran principalmente en torno al Instituto de Estudios Políticos, al Instituto Jaime Balmes, al Instituto Social León XIII (de la Iglesia) y a la Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad de Madrid.

J. M. DÍEZ-ALEGRÍA.

GONSETH, F.: *La connaissance de l'homme par l'intermédiaire du robot.* Dialectica 13 (1959) 343-349.

El problema de conocer al hombre mediante el robot se sitúa en dos niveles distintos: uno, el de conocer al hombre como lo conoce la fisiología o la etiología o cualquier ciencia particular; otro, el de conocer el conocimiento del hombre (o nivel de la teoría del conocimiento). Ahora bien, el robot puede contribuir al primer tipo de conocimiento del hombre. Desde este punto de vista, la construcción de un robot

cualquiera, con tal que se revele capaz de imitar en algo al ser humano, equivale a una experiencia que tiende al conocimiento del hombre. La construcción de robots cada vez más auténticamente imitadores podrá obedecer a la siguiente ley: desde el momento en que una función del ser humano haya podido ser concebida con alguna precisión se podrá construir un robot capaz de asumirla. Pero una vez construido el robot, se caerá en la cuenta de que el ser humano (en particular su aspecto moral) no es reductible totalmente a ese robot. Desde el segundo punto de vista, no aparece tan claro que el robot pueda contribuir al conocimiento del hombre, pero en definitiva parece poderse concluir lo mismo que desde el punto de vista primero o de los conocimientos particulares. Es decir, toda concepción suficientemente precisa de nuestro propio aparato cognoscitivo encontrará su realización mediante el órgano cognoscitivo de tal o cual robot apropiado. Pero una vez realizado ese robot, nos encontraremos capaces de superarlo. J. GERARDO.

DAVID, A.: *Reflexions pour un nouveau scheme de l'homme: But et Moyens.* Dialectica 13 (1959) 281-320.

La comparación del conocimiento humano y de las realizaciones cibernéticas debe hacerse desde un punto de vista preciso. Existe en el conocimiento humano un aspecto exterior, un conocimiento exterior, que se traduce en acción *ad extra* por medio del cuerpo. Ese es el conocimiento que puede emular la cibernética sin límite e incluso superarlo. Pero existe en el hombre un aspecto subjetivo, interior, que no es transmisible al exterior: son los estados de alma del hombre, es la conciencia que tiene el hombre de ser un Ser, es la síntesis que opera él por cenestesia, es la neuroconciencia de Chauchard, presencia de una imagen interior del cuerpo, que no es el cuerpo ni reductible al cuerpo. Aquí, precisamente, por encontrarnos en el mundo subjetivo y permanecer en el hombre, el cuerpo no manifiesta nada y resulta extraño a la operación. No estamos ya en presencia de una operación del cuerpo, sino de una función esencial del hombre, que se ejerce sin ningún órgano por estar precisamente por encima de los órganos. Por eso, si se ejerce sin órgano, es necesariamente extraña a la cibernética, ciencia de los mecanismos. Este es el dominio en que se sitúa el verdadero nivel humano. El cibernético no puede retener del hombre nada más que el aspecto exterior, las manifestaciones de su comportamiento. Del conocimiento interior humano y de su trascendencia no se preocupa. J. GERARDO.

TOMLIN, E.: *The philosophy of life.* Dialectica 13 (1959) 144-154.

Es inútil tratar de eludir la metafísica o el punto de vista. El empirismo no lo ha logrado, a pesar de su profesión y de sus esfuerzos. Querer reducir el principio positivista y, en definitiva, mecanicista a un mero ambiente, no logra eliminarlo. La biología moderna está así dominada por la idea mecanicista. Incluso las tentativas de escapar al mecanicismo, como el vitalismo y el holismo, asumen implícitamente la hipótesis mecanicista envolviéndola en un aura de misticismo. La concepción mecanicista resulta de la aplicación de los métodos de la física al campo de la biología. El gran prestigio de la física ha hecho que no se vea que la biología es una ciencia que goza de soberanía propia con principios autónomos. Es preciso elaborar una metafísica, que debe ser una metabiología, como lo viene haciendo sobre todo Ruyer. Hay que superar el dualismo de materia y vida, mediante el concepto de forma y de finalidad y de valor, puesto que el organismo es ininteligible sin tales conceptos. La forma no es otra cosa que la estructura dinámica total, de la que el organismo es en cada momento una actualización. El organismo no se entiende sin un sentido y sin una finalidad.

J. ECHARRI.

GIOVANNI DEL DEGAN: *L'origine dell'anima umana e la Filosofia di S. Tommaso d'Aquino.* Giornale di Metafisica XIV (1959) 195-225.

La Metafísica es la ciencia del ser, y si el ser no está presente a nosotros como 'primum cognitum', es inútil hacer filosofía. El entendimiento no puede obrar antes de ser, y no puede ser entendimiento (= intelligens) si no entiende ya algo: este algo es el ser. Averiguar cómo este ser está presente a la mente humana, es buscar el ori-

gen de ésta. Santo Tomás, cediendo a su adhesión exagerada a Aristóteles, abandonó la postura agustiniana en este punto, y reivindicó los derechos de lo real, a costa de lo ideal; entrevió la verdadera unidad del ser abstraído de toda determinación, pero no le dió el desarrollo que merecía. El primer responsable fue Aristóteles, que al dejar a Platón se quedó sin 'objeto' inteligible, y tuvo que introducir la dualidad 'intellectus agens-possibilis'. Al aceptar Santo Tomás este presupuesto no pudo desarrollar convenientemente el problema ontológico. El apuntó, no obstante, la verdadera solución: el alma racional, aunque sea acto del cuerpo, tiene una 'virtus', que es independiente de él. No debe ser equiparada a un acto material, que es meramente subjetivo; es intelectiva merced a una forma objetiva, innata, que la constituye intelectiva en acto primero. Esta forma objetiva es el Ser, absolutamente indeterminado, o esencia pura del Ser, que no se identifica con el Ser ideal; éste es ya una categoría o concepto, y no es absolutamente innato. Su sola intuición no nos permite ni darle un nombre. ¿Cómo puede una tal noción sernos dada con intervención de los sentidos? Así entendidas las cosas, se ve que la doctrina de Rosmini sobre el origen del alma humana incluye un verdadero creacionismo. El acto del cuerpo se identifica con el principio sensitivo. La forma objetiva, sin la cual no es posible el conocimiento intelectivo, no puede proceder del real. Basta, sin embargo, que esta forma esté presente (como término del principio sensitivo) para que el alma acto del cuerpo sea actuada como intelectiva. El principio intelectivo es, pues, intrínseco al alma; es la misma alma sensitiva. Dios crea el alma humana directa e inmediatamente, haciéndola intelectiva de esta manera, aunque el principio sensitivo podría haber procedido por generación animal. L. M. SANZ.

SAUVAN, J.: *Les facteurs de connaissance*. Dialectica 13 (1959) 269-280.

El presente estudio es uno de los suscitados por el tema general: "Cibernética y conocimiento", que el Forum Internacional de Zurich propuso en los años 1956 y 1957. En él se pretende determinar cuáles son los factores del conocimiento, para así llegar a la naturaleza de éste y a la del conocimiento del mismo conocimiento. Punto de partida es la noción intuitiva de conocimiento, ante todo del del hombre, y ver si podemos progresar hasta alcanzar y precisar un conocimiento independiente del mismo hombre, o más bien común a éste y a otros sujetos o máquinas. Antes de determinar los factores citados, se señalan dos tipos de conocimiento humano: objetivo y subjetivo, el carácter dinámico del mismo—que le contradistingue de "los conocimientos"—y el método empleado en el presente estudio, a saber: sustituir el sujeto-hombre por sujetos-modelos en las diversas etapas de elaboración del conocimiento, o sea por máquinas que ya existen o están en proyecto. Los factores del conocimiento así descubiertos son: recepción del mensaje de lo que está alrededor o de la realidad, memorización, probablemente analítica, manipulaciones diversas de los informes memorizados, individuación, retorno del conocimiento hacia el exterior, o sea acción: energética y semántica. Modificando lo que está alrededor por el sujeto del conocimiento, origina en éste una nueva recepción y así se continúa el ciclo. La nueva recepción, finalmente, es preciso que tienda a satisfacer al sujeto, que tenga una tendencia a fines superiores. No puede hablarse de un conocimiento verdadero o falso, sino más bien de una tendencia a la verdad; está obligado a tender a ella, porque, pragmático como es, se halla de continuo confrontado con la realidad, a través de la cual el sujeto procura conocer lo verdadero. La cuestión sobre el conocimiento del mismo conocimiento no debe considerarse como una función nueva que implique un conocimiento del rango superior al indicado, si bien, por razón de su objeto, haya que manipular con precaución. A. FABRAT.

PETER ROYAL, E.: *Concerning the Coercion of the Intellect*. LavPhilTheol, vol. XIII, 97-111.

Determinados previamente los sentidos de la palabra coacción, dos son los modos como se puede aplicar dicha palabra al entendimiento. En primer lugar, como determinación innata de la potencia: de este modo la determinación puede ser triple, según se considere la facultad intelectiva como determinada por el objeto o como principio activo de explicación del conocimiento actualmente poseído, o, finalmente, como or-

denada a su propio fin. Existe también coacción al aceptar el entendimiento una verdad contraria a la tendencia de la voluntad. Este significado es más propio, pues realiza la definición "id quod est voluntati contrarium"; pero en este caso, ¿es coacción en sentido estricto? Creemos que no, puesto que no se da una estricta violencia. El acto elícito de la voluntad que aplica la mente a una verdad indeseable es voluntario "simpliciter" y sólo es violento "secundum quid". Con estas nociones desaparece en parte la ambigüedad de la importante doctrina de la coacción en la facultad intelectiva. Profundizar en ella y sacar las consecuencias será fruto de nuevas investigaciones. L. SALCEDO.

RUYER, R.: *La psychobiologie et la science.* Dialectica 13 (1959) 103-121.

Las doctrinas vitalistas o pansiquistas han representado durante mucho tiempo la corriente central del pensamiento filosófico y aun científico. El atomismo mecanicista no era más que una filosofía de "amateur" sin utilización científica posible. El advenimiento de la mecánica de Galileo invirtió de momento los papeles. Pero hoy el advenimiento de la microfísica permite dar un sentido preciso al pansiquismo. Todas las individualidades, desde la molécula al átomo, tienen un carácter estructural no puntual, es decir, ellas no funcionan, sino que se forman, se comportan y obran según temas. Ahora bien, estas propiedades son las del campo de conciencia. Mi conciencia actual es una misma cosa con mi dominio o campo espacial. El carácter "mío" de mi conciencia significa que ella está "aquí". El carácter "suyo" de otra conciencia significa que ella está "en otra parte". El pensamiento, distinto de la conciencia actual, corresponde a los temas no localizables. La biología y la física contemporáneas tienden a hacerse sicobiología y sicofísica. J. GERARDO.

SFERRAZZA, A.: *Influsso del corpo e limiti della libertà umana nel pensiero di Tommaso d'Aquino.* Sapienza 12 (1959) 57-70.

No podemos hacernos ilusiones equiparando la actividad del espíritu humano a la actividad angélica. Nuestra alma queda esencialmente limitada por la materia que ella informa. Y la limitación en su acto primero que es la naturaleza no podrá menos de reflejarse en sus actos segundos que son sus operaciones. Obramos unilateralmente porque unitariamente somos. Todo el complejo de fuerzas corpóreo-espirituales que el hombre posee, se ordena teleológicamente al fin de la persona. Y en esa ordenación la voluntad posee las riendas. Mientras el alma queda limitada "per accidens", el cuerpo lo es "per se". Por su cuerpo el hombre queda sujeto al influjo del ambiente, a hábitos... A la incorporación del alma se deben las dudas e indecisiones, a veces dramáticas, en que se ve envuelta la voluntad. Y por esa misma unión natural con el cuerpo requiere nuestra alma un proceso más largo que el requerido por el ángel para llegar al desarrollo perfecto de su libertad. La voluntad humana está limitada en su actividad libre, pero sigue siendo auténtica y genuinamente dueña de sus actos. Elegirá lo que ella quiera. P. GARCÍA ASENSIO.

LITERATURA FILOSOFICA ESPAÑOLA E HISPANO-AMERICANA

(Continuación.—Ver pp. 384-93 del número anterior)

Contemporáneos y corrientes actuales.

[Whitehead]

248 **Whitehead** (Alfred North): Harvard: el futuro. (—Sobre la Universidad. Ensayo publicado en 1947—.) RevFillUniv (Costa Rica) 2 (1959) 45-56 [n. 5].

249 **Cannabrava** (Euryalo): Recuerdos de una visita a Whitehead. RevFilUniv (Costa Rica) 2 (1959) 57-59 [n. 5].

[Dewey]

250 **Dewey** (John): El niño y el programa escolar. Mi credo pedagógico. 4.ª ed. Losada, BA., 1959. 137 pp.

251 **Mañach** (Jorge): Dewey y el pensamiento americano. Cuadernos "Taurus", n. 20, M., 1959. 56 pp.

[Russell]

252 **Russell** (Bertrand): Análisis del espíritu. 2.ª ed. Paidós, BA., 1958. 320 pp.

253 —— —— El impacto de la ciencia en la sociedad. Trad. de J. Novella Domingo. 3.ª ed. Aguilar, M., 1958, 152 pp.

254 —— —— La guerra nuclear ante el sentido común. Trad. de A. Lázaro Ros. Aguilar, M., 1959. 118 pp.

255 —— —— El conocimiento humano. Su alcance y sus limitaciones. Trad. de A. Tovar. 2.ª ed. Taurus, M., 1959. 2 vols.

[Jaspers]

256 **Jaspers** (Karl): Filosofía. Trad. de F. Vela. Edic. de la Univ. de Puerto Rico. Rev. de Occidente, 1958-59. (En dos volúmenes toda la obra.)

257 —— —— Razón y existencia. Edit. Nova, BA., 1959. 150 pp.

258 —— —— La filosofía desde el punto de vista de la existencia. [Einführung in die Philosophie,] 2.ª ed. Breviarios del Fondo de Cult. Económica, México, 1957. 150 pp.

259 —— —— Verdad, libertad y paz. La Torre n. 26 (1959) 55-70.

260 **Rodríguez** (José): Jaspers, filósofo del siglo XX. Augustinus 4 (1959) 421-23.

[Heidegger]

261 **Heidegger** (Martín): Introducción a la Metafísica. 2.ª ed. Editorial Nova, BA., 1959. 248 pp.

262 —— —— Carta sobre el humanismo. Trad. de R. Gutiérrez Girardot. Taurus, M., 1959. 78 pp.

263 —— —— Doctrina de la verdad según Platón y Carta sobre el humanismo. Univ. de Chile, s/a. 234 pp.

264 **Barjau Riu** (Eustaquio): Sobre la finitud del "Ser" en el pensamiento de Heidegger. Convivium 3 (1958) 107-14.

265 **Derisi** (Octavio Nicolás): Ser y pensar en Martín Heidegger. Sapientia 14 (1959) 38-45.

266 **Gomá Fusté** (Francisco): Conclusiones sobre "El estudio temático de la nada en Heidegger". Convivium 4 (1959) 21-31.

267 **Langfelder** (Otto Erich): La idea y el topos de la analítica existencial de Martín Heidegger. Humanitas n. 11 (1959) 13-34.

268 **Marrero** (Vicente): Guardini, Picasso, Heidegger. (Tres visitas.) Edic. Punta Europa, M., 1959. 45 pp.

[Sartre]

269 **Lamana** (Manuel): Jean-Paul Sartre, el existencialismo y la literatura. La Torre n. 27 (1959) 33-47.

270 **Marín Ibáñez** (Ricardo): Libertad y compromiso en Sartre. Diputación Prov. de Valencia, 1959. 226 pp.

[G. Marcel]

271 **Marcel** (Gabriel): Diario metafísico. Losada, BA., 1957.

272 —— —— Filosofía concreta. Trad. de A. Gil Novales. Rev. de Occidente, M., 1959. 296 pp.

273 **Flórez** (Ramiro): La ambigüedad humana en el teatro de G. Marcel. RelCult 4 (1959) 24-41; 212-31.

274 **Peccorini** (Francisco): Gabriel Marcel: La "razón de ser" en la "participación". Libros "Pensamiento", Juan Flors, Barc., 1959. XXVI-354 pp.

[Otros autores]

275 **Berdiaev** (Nicolás): Esclavitud y libertad del hombre. 2.ª ed. Edit. Emecé, BA., 1959. 339 pp.

276 —— —— El destino del hombre contemporáneo. Edit. Nuevo Extremo. Santiago de Chile, 1959. 170 pp.

277 **Beltrán de Heredia** (Benito, O. F. M.): Henri-Louis Bergson, un príncipe del espíritu. (Resonancias de un centenario.) VV 17 (1959) 729-46.

278 **Chevalier** (Jacques): Bergson y el Padre Pouget. Trad. de J. A. Míguez. Aguilar, M., 1959. 92 pp.

279 **Iriarte** (Joaquín): El místico gesto de Bergson. RazFe 160 (1959) 25-38.

280 **Durán** (Manuel): Lucrecio y Albert Camus: vidas paralelas. La Torre n. 28 (1959) 177-92.

281 **Liébana** (Ernesto): Albert Camus y la religión de la dicha. RelCult 4 (1959) 634-49.

282 **Martínez** (Eusebio): Teoría de Igor A. Caruso sobre la persona en la psicología profunda. EstFil 8 (1959) 313-58.

283 **Zarco de Gea** (Juan): La reforma epistemológica de Einstein. (Relaciones entre la Ciencia y la Filosofía.) VV 17 (1959) 129-37.

284 **Fernández Lobo** (Mario): Las ideas estéticas de Rafael Estrada [Costa Rica, †1934]. RevFilUniv (Costa Rica) 2 (1959) 55-57 [n. 6].

285 **Jacobi** (Jolande): Freud y Jung. Encuentro y separación. RevPs GenApl 13 (1958) 723-38.

286 **Zweig** (Stefan): Sigmund Freud. Trad. de F. Payarols. Editorial G. P., Barc., 1959. 126 pp.

287 **Sancipriano** (Mario): El concepto de desarrollo en la filosofía de Gallo Galli. Crisis 6 (1959) 107-118.

288 **Muller** (Ph.): La aportación científica de C. L. Hull. RevPsGenApl 13 (1958) 245-65.

289 **Jung** (C. G.): La realidad del alma. 3.ª ed. Losada, BA., 1957.

290 **Keyserling** (Conde de): La vida íntima. 6.ª ed. Espasa-Calpe, M., 1959. 165 pp.

291 **Wilhelmsen** (Frederick D.): El racionalismo de Jacques de Maritain. Ateneo, M., 1959. 32 pp.

292 **Vivasoro** (Manuel): Merleau-Ponty and the world of perception. Philosophy today 3 (1959) 66-72.

293 **Darder** (Pedro): Jivago pensador [Pasternak]. Convivium 4 (1959) 35-40.

294 **Derisi** (Octavio Nicolás): In memoriam [Pío XII y la Filosofía]. Sapientia 14 (1959) 3-7.

295 **Fabrat** (Antonio): Ideas filosóficas expuestas por S. S. Pío XII. PENSAMIENTO 15 (1959) 587-616.

296 **Guerrero** (Fernando): La economía social en el magisterio de Pío XII. Arbor 42 (1959) 395-405 [n. 159].

297 **Martín Artajo** (Alberto): La unidad de Europa en el pensamiento de Pío XII. Arbor 42 (1959) 380-94 [n. 159].

298 **Otero Navascués** (José María): Max Planck en su vida y en su obra. Arbor 42 (1959) 169-92 [n. 158].

299 **Bianco** (José): El sentido del mal en la obra de Proust La Torre, n. 25 (1959) 75-86.

300 **Satue Romero** (Pilar): El cuestionario de ideas personales. (Según las formas de vida de Spranger). RevEspPed 17 (1959) 301-307.

301 **Stein** (Edith): La ciencia de la cruz. I. Distribuidora del Norte, San Sebastián, 1959. 413 pp.

302 **Przywara** (Erich): Edith Stein y Simone Weil. Esencialismo, existencialismo, analogía. Orbis Catholicus 2 (1959)[1] 395-411.

303 **Fullat** (Octavio): Teilhard de Chardin y Santo Tomás frente al problema de la evolución. Crisis 6 (1959) 61-76.

304 **Tresmontant** (Claude): Introducción al pensamiento de Teilhard de Chardin. Trad. de J. López Pacheco. Cuadernos Taurus, M., 1958. 99 pp.

305 **Caturelli** (Alberto): Sobre el pensamiento de José Vancoscelos. Sapientia 14 (1959) 52-55.

306 **Tijeras** (Eduardo): Wright, Moore y los presocráticos. CuadHisp n. 119 (1959) 84-87.

[S. xx español] 307 **Granjel** (Luis S.): Panorama de la generación del 98. Edic. Guadarrama, M., 1959. 544 pp.

308 **Laín Entralgo** (Pedro): La generación del 98. 4.ª ed. Espasa-Calpe, M., 1959. 259 pp.

[Unamuno] 309 **Unamuno** (Miguel de): Amor y pedagogía. 7.ª ed. Espasa-Calpe, M., 1959. 169 pp.

310 —— —— Andanzas y visiones españolas. 7.ª ed. Espasa-Calpe, M., 1959. 174 pp.

311 —— —— Antología poética. 4.ª ed. Espasa-Calpe, M., 1959. 154 páginas.

312 —— —— Autodiálogos. Aguilar, M., 1959.

313 —— —— De mi país. 4.ª ed. Espasa-Calpe, M., 1959. 148 pp.

314 —— —— Ensayos. Tomo I. 5.ª ed. Aguilar, M. 1240 pp.

315 —— —— Epistolario ibérico. Cartas de Pascoaes y Unamuno. Presentación de J. de Carvalho. Nueva Lisboa, Angola, 1957. 66 páginas.

316 —— —— Teatro completo. Aguilar, M., 1959. 1208 pp.

317 **Brenes** (Víctor): El concepto de fe según Miguel de Unamuno. RevFilUniv (Costa Rica) 2 (1959) 27-38 [n. 5].

318 **Clavería** (Carlos): Keyserling y Unamuno. Insula n. 156 (1959) 1 y 10.

319 **Hoyos Ruiz** (Antonio de): Unamuno escritor. Patronato de Cultura de la Diputación. Murcia, 1959. 147 pp.

320 **Lada Camblor** (Jesús): Dios y el hombre en Unamuno. Crisis 6 (1959) 77-106.

321 **Sánchez Barbudo** (A.): Estudios sobre Unamuno y Machado. Edic. Guadarrama, M., 1959. 336 pp.

322 **Villarrazo** (Bernardo): Miguel de Unamuno. Glosa de una vida. Aedos, Barc., 1959. 264 pp.

[Ortega] 323 **Ortega y Gasset** (José): Apuntes sobre el pensamiento. Rev. de Occidente, M., 1959. 130 pp.

324 —— —— España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos. 11.ª ed. Rev. de Occidente, M., 1959. 157 pp.

325 —— —— Espíritu de la letra. 4.ª ed. Rev. de Occidente, M., 1958. 197 pp.

326 —— —— Estudios sobre el amor. Rev. de Occidente, M., 1959. 256 páginas.

327 —— —— Goya. Rev. de Occidente, M., 1958.

328 —— —— Historia como sistema. 3.ª ed. Rev. de Occidente, M., 1959. XI-155 pp.

329 —— —— El hombre y la gente. 2.ª ed. Rev. de Occidente, M., 1958 [1959]. 320 pp.

330 —— —— La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva. E. Emecé, BA., Rev. de Occidente, 1958. 444 páginas.
331 —— —— Idea del teatro. Rev. de Occidente, M., 1958. 101 pp.
332 —— —— Ideas y Creencias. 8.ª ed. Rev. de Occidente, M., 1959 XII-190 pp. 6.ª ed. Espasa-Calpe, 1959. 209 pp.
333 —— —— Meditaciones del pueblo joven. Emecé, BA., Rev. de Occidente, M., 1958. 151 pp.
334 —— —— Mocedades. 5.ª ed. Espasa-Calpe, M., 1959. 163 pp.
335 —— —— Prólogo para alemanes. Taurus, M., 1958. 84 pp.
336 —— —— La rebelión de las masas. 33.ª ed. Rev. de Occidente, M., 1959. 353 pp.
337 —— —— El tema de nuestro tiempo. 9.ª ed. Espasa-Calpe, M., 1959. 156 pp.
338 —— —— En torno a Galileo. 2.ª ed. Rev. de Occidente, M., 1959. 256 pp.
339 —— —— Tríptico. Mirabeau o el político, Kant, Goethe. 7.ª ed. Espasa-Calpe, M., 1959. 178 pp.
340 —— —— Velázquez. Rev. de Occidente, M., 1959. 312 pp.
341 —— —— Viajes y países. Rev. de Occidente, M., 1959. XII-204 páginas.
342 **Alberca** (R.): El tiempo y el espacio en Ortega. Datos para una psicoterapia. RevPsGenApl 14 (1959) 41-73.
343 **Boix** (Dom Maur M.): Amb Ortega i contra Ortega. Abadía de Montserrat, 1959. 31 pp.
344 **Bolzán** (J. E.): Transformismo antropológico en Ortega y Gasset. Sapientia 14 (1959) 56-65.
345 **Capánaga** (Victorino): Sobre la filosofía de Ortega y Gasset. Augustinus 4 (1959) 103-107.
346 **Ceplecha** (Christian): The historical thought of Ortega y Gasset. The Cath. University, Washington, 1958. XVI-182 pp.
347 **Fernández de Viana** (F.): La filosofía de Ortega y Gasset. Ang 36 (1959) 64-80.
348 **Fuente** (Alberto G.): La polémica sobre Ortega. EstFil 8 (1959) 243-69.
349 **Galen** (Brigitta Gräfin von): Die Kultur-und Gesellschaftsethik José Ortega y Gassets. Univ. de Friburgo, Suiza, 1959. 107 pp.
350 **García Estrada** (Arturo): Filosofía social y sociología en Ortega y Gasset. Humanitas n. 11 (1959) 79-90.
351 —— —— Ideas políticas de Ortega y Gasset. CuadHisp n. 114 (1959) 238-49.
352 **Garciasol** (Ramón de): Ortega y Gasset. CuadHisp n. 115 (1959) 72-75.
353 **Guerrero** (Eustaquio): La ética política en "Mirabeau o el político". RazFe 159 (1959) 306-313.
354 —— —— Sobre la "Etica de Ortega". RazFe 159 (1959) 475-90.
355 **Jobit** (Pierre): La filosofía de Ortega y Gasset. RelCult 4 (1959) 96-101.
356 **Lobato** (A., O. P.): En torno a la filosofía de Ortega y Gasset. CT 86 (1959) 129-51.
357 **Maravall** (José Antonio): Ortega en nuestra situación. Taurus, M., 1959. 53 pp.
358 **Marías** (Julián): Exhortación al estudio de un libro [Ortega, La idea de principio de Leibniz...]. Insula n. 146 (1959) 5.
359 **Outumuro** (Manuel R., O. F. M.): El P. Ramírez enjuicia la filosofía de Ortega. VV 17 (1959) 301-12.
360 **Ramírez** (Santiago): La zona de seguridad ("Rencontre" con el

último epígono de Ortega). San Esteban, Salamanca, 1959. 306 páginas.

361 —— —— Ortega y el núcleo de su filosofía. El tema del hombre. Los primeros principios. Edic. Punta Europa, M., 1959. 64 páginas.

362 **Roig Gironella** (Juan, S. J.): Sobre el último epígono de Ortega y un documento poco conocido. Espíritu 8 (1959) 181-89.

363 —— —— Estado actual de la polémica en torno al orteguismo. Espíritu 8 (1959) 89-97.

364 **Rubert y Candau** (José María): El ser y la filosofía: Un diálogo con la concepción última de Ortega. VV 17 (1959) 113-27.

365 **Scheltens** (Gonzalo, O. F. M.): Un estudio en flamenco sobre Ortega y Gasset [el de Walgrave]. VV 17 (1959) 313-20.

366 **Torelló** (Ramón, S. J.): Sobre la ética de Ortega. Espíritu 8 (1959) 55-66.

367 **Walgrave** (J. H.): De wijsbegeerte van Ortega y Gasset. (La filosofía de O. y G.) (Colec. Aula boeken, n. 11), Utrecht-Antwerpen, 1958. 195 pp.

[Zubiri]

368 **Zubiri** (Xavier): Naturaleza, historia, Dios. 4.ª ed. Edit. Nacional, M., 1959. 415 pp.

369 **Jiménez Valverde** (Marta): La religión en el pensamiento de Xavier Zubiri. RevFilUniv (Costa Rica) 2 (1959) 59-64 [n. 6].

[Otros autores españoles]

370 **Alvarez de Miranda** (Angel): Obras. 2 vols. [Diversos ensayos de filosofía de la religión.] Edic. Cultura Hispánica, M., 1959.

371 **Market** (Oswaldo): Un tratado de Etica nuevo [el de Aranguren]. VV 17 (1959) 543-552.

372 **Muguerza (Javier)**: En torno a la "ética" de Aranguren. Insula n. 150 (1959) 3.

373 **Riopérez y Mila** (Santiago): El problema de la muerte en la obra de Azorín. CuadHisp 38 (1959) 126-34.

374 **Bilbao Arístegui** (Pablo): La ética de Benavente. Orbis Catholicus 2 (1959)[1] 385-94.

375 **García Hoz** (Víctor): La doctrina y la obra pedagógica del doctor Font y Puig. RevEspPed 17 (1959) 285-93.

376 **Piquer y Jover** (José Juan): La personalidad de Don Pedro Font y Puig. RevEspPed 17 (1959) 294-300.

377 **Martínez Gómez** (Luis): El P. José Hellín. En sus 60 años de vida religiosa. PENSAMIENTO 15 (1959) 23-32.

378 **Díez-Alegría** (José M.ª): La filosofía de la esperanza de Pedro Laín. RevEstPol n. 104 (1959) 157-86.

379 **Frutos** (Eugenio): La esencial heterogeneidad del ser en Antonio Machado. RevFil 18 (1959) 271-92.

380 **Marías** (Julián): Obras. Tomos III y IV. Rev. de Occidente, M., 1959. 552 y 584 pp.

381 **Laín Entralgo** (Pedro): Las "Obras" de Julián Marías. Insula 156 (1959) 3.

382 **Valdeavellano** (Luis G. de): La obra de don Ramón Menéndez Pidal y la historia del derecho. RevEstPol n. 105 (1959) 5-47.

383 **Aznar** (Severino): Salvador Minguijón. (In memoriam.) RevIntSoc 17 (1959) 345-67.

384 **Gambra Ciudad** (Rafael): Aspectos del pensamiento de Salvador Minguijón. RevIntSoc 17 (1959) 411-16.

385 **Urmeneta** (Fermín de): Sobre la estética mirabentiana. Revista IdEst 17 (1959) 53-56.

386 **Roig Gironella** (Juan): Fernando M.ª Palmés Vilella, S. I. PENSAMIENTO 15 (1959) 7-21.

387 **Santayana** (Jorge): Tres cartas de Jorge Santayana. Presentación de A. Bonilla. RevFilUniv (Costa Rica) 1 (1958) 343-46.

388 —— —— La vida de la razón. Edit. Nova, BA., 1958. 556 pp.
389 **Díaz** (Gonzalo, O. S. A.): El P. Honorato del Val (†1910) frente al racionalismo y modernismo. CdD 172 (1959) 683-97.

FILOSOFIA

Introducción. Obras y estudios generales. Ensayos.

Estudios históricos: *supra*, nn. 31, 32, 46, 198, 241, 243, 283, 364.
390 **Casas** (Manuel Gonzalo): Vida y quehacer de la filosofía. Sapientia 14 (1959) 269-75.
391 **Caturelli** (Alberto): Filosofía del resentimiento. Sapientia 14 (1959) 247-68.
392 —— —— Filosofía de la maledicencia y la murmuración. Sapientia 14 (1959) 112-17.
393 —— —— El filosofar como decisión y compromiso. Córdoba, Argentina, 1958. 104 pp.
394 **Cuesta** (Salvador): En pro de una nueva definición de la Filosofía. Augustinus 4 (1959) 489-506.
395 **Dempf** (Alois): La unidad de la ciencia. Trad. de J. A. Collado. Rialp, M., 1959. 299 pp.
396 **Díez Presa** (M.): Para una definición de la filosofía. Augustinus 4 (1959) 83-90.
397 **Fernández Huerta** (José): Momentos madurativos en la Filosofía filosofada. RevEspPed 17 (1959) 259-72.
398 **Ferrater Mora** (José): Diccionario de Filosofía. 4.ª ed. Edit. Sudamericana, BA., 1958 [1959]. 1483 pp.
399 —— —— Digresión sobre "Ciencia natural y Filosofía". La Tore n. 28 (1959) 85-96.
400 **Garagorri** (Paulino): La paradoja del filósofo. Rev. de Occidente, M., 1959. 130 pp.
401 **García-Borrón Moral** (Juan Carlos): ¿Quién es filósofo? (Estudio de un criterio identificatorio.) RevFil 18 (1959) 433-44.
402 **García Morente** (Manuel): Lecciones preliminares de filosofía. 3.ª ed. Edit. Diana, México, 1958. 409 pp.
403 **Goldmann** (Lucien): Las ciencias humanas y la filosofía. Ediciones Galatea Nueva Visión, BA., 1958. 122 pp.
404 **Gredt** (Joseph): Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae. 12.ª ed. 2 vols. Herder, Barc., 1958.
405 **Hellín** (José) y **Palmés** (Fernando): Philosophiae Scholasticae Summa. II. Cosmologia, Psychologia. B. A. C., M., 1959. 873 pp.
406 **Hernández** (José): Elementos de Filosofía. 3.ª ed. M., 1959. 210 páginas.
407 **Herrero García** (José María): Curso de Filosofía. 6.ª ed. Marfil, Valencia, 1959. 313 pp.
408 **Hessen** (Johannes): Tratado de Filosofía. Edit. Sudamericana, BA., 1957-59. 2 vols.
409 **Hughes** (H. Stuart): ¿Está anticuado el intelectual? La Torre n. 27 (1959) 19-32.
410 **Iriarte** (Joaquín): Hacia una totalidad y vitalización de la Filosofía. RazFe 159 (1959) 367-78.
411 **Joad** (C. E. M.): Guía de la Filosofía. 3.ª ed. Losada, BA., 1957.
412 **Marías** (Julián): Introducción a la Filosofía. 6.ª ed. Rev. de Occidente, M., 1959. 462 pp.
413 **Maritain** (Jacques): Introducción a la Filosofía. 15.ª ed. Club de Lectores, BA., 1959. 240 pp.
414 —— —— Ciencia y Filosofía. Taurus, M., 1958. 248 pp.
415 **Merino** (N.): Filosofía y poesía. RevFil 18 (1959) 337-48.

416 **Merleau-Ponty** (Maurice): Elogio de la Filosofía. Edic. Galatea Nueva Visión, BA., 1957. 121 pp.
417 **Muñoz Alonso** (Adolfo): Los principios de la metodología y de la didáctica como ciencias. Augustinus 4 (1959) 467-87.
418 —— —— Cine y Filosofía. Augustinus 4 (1959) 239-47.
419 **Parellada** (Juan M., O. S. B.): La filosofía de acuerdo con la ciencia. UnivAntioq 35 (1959) 5-22.
420 **Puig** (Ignacio, S. J.): Hacia el establecimiento del puente que ha de unir la ciencia con la Filosofía. Espíritu 8 (1959) 8-12.
421 **Rodríguez Sánchez** (José) y **Vicente Felíu** (Egidio): Los sistemas filosóficos. Barc., 1958. 220 pp.

Lógica y epistemología.

Estudios históricos: *supra*, nn. 98, 121, 147, 169, 173, 201, 219, 227, 230, 232, 234, 236-38, 240, 244, 255, 283.
422 **Cramer** (Harald): Elementos de la teoría de probabilidades. Traducción de A. Calleja. Aguilar, M., 1958. 337 pp.
423 **Derisi** (Octavio N.): Orden y Verdad. Sapientia 14 (1959) 83-90.
424 **Ercilla** (José de): Saber no representado. PENSAMIENTO 15 (1959) 353-73.
425 **García Asensio** (Pedro): Síntesis de lo sensible y de lo intelectivo en el conocer humano. PENSAMIENTO 15 (1959) 109-133.
426 **González** (Luis): Tres puntos cruciales en la evolución del pensamiento matemático. RevFilUniv (Costa Rica) 1 (1958) 325-34.
427 **Guirao** (Pedro): Probabilidad y frecuencia. (Un estudio sobre el azar.) Córdoba, 1958. 20 pp.
428 **Hessen** (Johannes): Teoría del conocimiento. 4.ª ed. Losada, BA., 1958. 153 pp.
429 **Mannheim** (Karl): Ideología y utopía. Trad. de E. Terrón. Aguilar, M., 1958. 460 pp.
430 **Maritain** (Jacques): El orden de los conceptos. Lógica formal. 2.ª ed. Club de Lectores, BA., 1959. 389 pp.
431 **Quine** (Willard): El sentido de la nueva Lógica. Edit. Nueva Visión, BA., 1958. 190 pp.
432 **Stahl** (Gerold): Enfoque moderno de la Lógica clásica. Edic. de la Univ. de Chile. Santiago (Ch), 1958.
433 **Trejos** (José Joaquín): La inducción en las ciencias deductivas. RevFilUniv (Costa Rica) 1 (1958) 309-24.

Metafísica y Teleología natural.

Estudios históricos: *supra*, nn. 21, 22, 30, 44, 52, 57, 61, 66, 68, 69, 88, 89, 96, 97, 100, 102, 107-110, 117, 125, 146, 151, 168, 213, 224, 226, 245-47, 257, 258, 261-67, 270, 272, 274, 299, 302, 330, 368, 379.
434 La forma. Actas de la IV Semana de Filosofía Española. C. S. I. C., Inst. "Luis Vives" y Soc. Esp. de Filosofía, M., 1959. 289 pp.
435 Sobre el "Insight" de Lonergan. CyF 15 (1959) 475-95.
436 **Abbagnano** (Nicola): Filosofía de lo posible. Méx., Fondo de Cultura Económica, 1959. 228 pp.
437 **Abranches** (Cassiano): Ser e analogia. PENSAMIENTO 15 (1959) 33-45.
438 **Alvarez Turienzo** (Saturnino, O. S. A.): Formalismo y realidad. CdD 172 (1959) 237-56.
439 **Brown** (Stephen J.): Realidad de Dios. Trad. de J. Romero de Tejada. Planeta, Barc., 1958. 238 pp.

440 **Caba** (Pedro): La acción en la metafísica presencial. RevFil 18 (1959) 41-71.
441 **Camón Aznar** (José): El ser en el espíritu. Edit. Gredos, M., 1959. 320 pp.
442 **Cencillo** (Luis): Experiencia profunda del ser. (Bases para una ontología de la relevancia.) Edit. Gredos, M., 1959. 363 pp.
443 **Ceñal** (Ramón): Existencia, comunicación y amor. Orbis Catholicus 2 (1959)[1] 193-99.
444 —— —— El juicio y el ser. RevFil 18 (1959) 489-96.
445 **Colomer** (Eusebio): La nueva metafísica del conocimiento y de la acción. PENSAMIENTO 15 (1959) 439-52.
446 **Coreth** (Emerich): Quehacer de la Metafísica. Crisis 6 (1959) 5-60.
447 **Derisi** (Octavio Nicolás): El ser y el espíritu. Sapientia 14 (1959) 118-21.
448 **González Alvarez** (Angel): El problema de la finitud. Real Acad. Ciencias Mor. y Políticas, M., 1959. 38 pp.
449 **Jolivet** (Regis): El hombre metafísico. Trad. de L. Medrano. Casal i Vall, Andorra, 1959. 154 pp.
450 **López Salgado** (Cesáreo): La prueba de la existencia de Dios "por la verdad" según el Prof. Sciacca. Sapientia 14 (1959) 121-35.
451 **Lubac** (H. de), **Congar** (P.) y otros: Dios, el hombre y el cosmos. Edic. Guadarrama, M., 1959. 738 pp.
452 **Maréchal** (Joseph): El punto de partida de la Metafísica. Cuaderno IV. El sistema idealista en Kant y en los postkantianos. Edit. Gredos, M., 1959. 544 pp.
453 **Pacios** (Antonio): La creencia en Dios en los pueblos infieles. Arbor 43 (1959) 309-44 [nn. 163-64].
454 **Roig Gironella** (Juan): Estudios de Metafísica. Verdad, certeza, belleza. Libros "Pensamiento", Juan Flors, Barc., 1959. XIV-333 páginas.
455 **Rubert y Candau** (José María): El problema del ser y la forma originaria del ser humano. PENSAMIENTO 15 (1959) 229-54.
456 **Sciacca** (Michele Federico): Qué es el idealismo. Edit. Columba, BA., 1959. 61 pp.
457 **Trendall** (Alfredo): Gnoseología de la metafísica vital. UnivAntioq 35 (1959) 191-96; 499-516.
458 **Xirinachs** (Lluis M.ª): Una ontología més amplia. Convivium 4 (1959) 40-46.

Cosmología y Biología filosófica.

Estudios históricos: *supra*, nn. 18, 35, 61, 93, 99, 193-95, 303, 342, 344.

[Mundo físico]
459 **Alvarez de Linera** (Antonio): Cosmología de la Eucaristía. Rev EspTeol 19 (1959) 289-307.
460 **Echarri** (Jaime): Philosophia entis sensibilis. Herder, Barc., 1959. 484 páginas.
461 **Gomide** (F. M.): Sobre el concepto de partícula elemental y el principio de Heisenberg de la física actual. RevFilUniv (Costa Rica) 2 (1959) 1-5 [n. 6].
462 **París** (Carlos): Naturaleza y finalidad. Augustinus 4 (1959) 315-328.
463 —— —— El concepto de forma en Física. RevUniv (M.) 7 (1959) 175-200.
464 **Puig** (Ignacio): Cómo y cuándo acabará el mundo. Edic. Betis, Barcelona, 1958. 225 pp.
465 **Puigrefagut** (Ramón, S. J.): Un principio básico del liberalismo científico: el postulado de la causalidad cerrada de la naturaleza. Espíritu 8 (1959) 67-80.

466 **Ramos Gangoso** (Eulogio): Breviario de Astronomía. Vigo, 1958. 102 páginas.

467 **Riaza** (José María): El comienzo del mundo. B. A. C., M., 1959. XXXV-704 pp.

468 **Rodríguez** (Marcelino, O. F. M.): En torno al problema de la cantidad eucarística. RevEspTeol 19 (1959) 125-53.

469 **Schrödinger** (Erwin): La mente y la materia. Trad. de F. Fernández Santos. Taurus, M., 1958. 118 pp.

470 **Urdánoz** (Teófilo): La finalidad del mundo. EstFil 8 (1959) 233-41.

[Vida, evolución y origen del hombre]

471 Nueva imagen del hombre: filogénesis y ontogénesis. (En el centenario de Darwin.) CyF 15 (1959) 303-24.

472 **Adler** (Alfredo): El sentido de la vida. Est. preliminar de R. Sarró. Trad. de F. Oliver Brachfeld. 7.ª ed. Miracle, Barc., 1959. 309 páginas.

473 **Aguirre** (Emiliano de): Aspectos filosóficos y teológicos de la evolución. RevUniv (M.) 8 (1959) 445-531.

474 —— —— Historia de un problema paleantropológico: El Oreopithecus bambolii (Gervais). Arbor 42 (1959) 58-70 [n. 157].

475 **Alvarado** (Rafael): El concepto de forma en Biología. RevUniv (M.) 7 (1959) 201-23.

476 —— —— La evolución morfológica del reino animal. RevUniv (M.) 8 (1959) 127-63.

477 **Arnaldich** (Luis): El origen del hombre, según la Biblia. 2.ª ed. Rialp, M., 1959. 505 pp.

478 **Benzo Mestre** (Miguel): Evolución y dogma. RevUniv (M.) 8 (1959) 533-559.

479 **Bernis** (F.): Variabilidad intraespecífica y especiación geográfica en las aves. RevUniv (M.) 8 (1959) 351-410.

480 **Carter** (George S.): Cien años de evolución. Trad. de M. L. de Villalobos. Taurus, M., 1959. 222 pp.

481 **Corte** (Nicolás): Los orígenes del hombre. Casal y Vall, Andorra, 1959. 159 pp.

482 **Crusafont** (M.): El oreopiteco y su significación en la filogenia humana. Orbis Catholicus 2 (1959) 3 97-112.

483 —— —— Biometría y evolución. RevUniv (M.) 8 (1959) 297-333.

484 **Dobzhansky** (Theodosius): Evolución y genética. RevUniv (M.) 8 (1959) 165-86.

485 **Gómez Moreno** (Manuel): Adam y la prehistoria. Edit. Tecnos, M., 1959. 200 pp.

486 **Gutiérrez** (Genoroso): Qué sabemos hoy sobre el origen del hombre. EstFil 8 (1959) 151-83.

487 —— —— Reflexiones filosóficas en torno al origen del primer cuerpo humano. EstFil 8 (1959) 419-33.

488 **Huxley** (Julián) y **Darwin** (Charles): El destino del hombre. Trad. y pról. de S. Maso. Taurus, M., 1959. 63 pp.

489 **Lam** (H. J.): Morfología, evolución y filogenia en el reino vegetal. RevUniv (M.) 8 (1959) 81-126.

490 **Marcozzi** (Victor): Los orígenes del hombre. Trad. de A. Alvarez de Linera. Studium, M., 1959. 192 pp.

491 **Margalef** (R.): Ecología, biografía y evolución. RevUniv (M.) 8 (1959) 221-73.

492 **Meléndez** (Bernardo): Las pruebas paleontológicas de la teoría de la evolución. RevUniv (M.) 8 (1959) 49-80.

493 **Muñoz** (Jesús): ¿Podremos sintetizar la vida? PENSAMIENTO 15 (1959) 331-51.

494 **Ortiz** (Eugenio): Variabilidad de los organismos, selección natural y evolución. RevUniv (M.) 8 (1959) 335-49.

495 **Stundza** (Miguel): Hacia una nueva filosofía de la vida y una

posible sintasis de lo teleológico y de lo causal. RevFilUniv (Costa Rica) 2 (1959) 27-42 [n. 6].

496 **Templado** (Joaquín): Un siglo de evolucionismo. RevUniv (M.) 8 (1959) 17-47.

497 **Villar Palasí** (Vicente): Bioquímica y evolución. RevUniv (M.) 8 (1959) 187-219.

Antropología y Psicología.

Estudios históricos: *supra*, nn. 12, 15, 23, 43, 53, 90, 94, 106, 144, 170, 220, 242, 252, 273, 275, 282, 289, 300, 317, 326, 373, 378.

[Antropología]

498 **Burdock** (E. I.) y otros: Personalidad y psicopatología. RevPs GenApl 13 (1958) 693-721.

499 **Derisi** (Octavio Nicolás): Soledad y presencia de la persona humana. Sapientia 14 (1959) 163-65.

500 **Ercilla** (José de): Atención y personalidad. RevPsGenApl 13 (1958) 267-83.

501 **Estrada** (José María de): Ensayo de antropolgía filosófica. Club de Lectores, BA., 1958. 204 pp.

502 **Laín Entralgo** (Pedro): Ejercicios de comprensión. Edic. Taurus, M., 1959. 272 pp.

503 —— —— El médico en la historia. Taurus, M., 1958. 44 pp.

504 **Lersch** (Philipp): La estructura de la personalidad. Trad. de A. Serrate Torrente. Revisión y est. preliminares de R. Sarró. Edit. Scientia, Barc., 1958-59. 2 vols.

505 —— —— Zur Frage nach dem Wesen des Menschen. PENSAMIENTO 15 (1959) 177-89.

506 —— —— El hombre en la actualidad. Trad. de J. Pérez Riesco. Edit. Gredos, M., 1958. 189 pp.

507 **Luzzi** (Jacinto): Contenido religioso de "soma" y "sarx". CyF 15 (1959) 451-73.

508 **Muñoz** (Jesús, S. J.): El hombre, dominador de la naturaleza. Filosofía 5 (1959) 213-19.

509 **Poucel** (Víctor): Apología del cuerpo. Fax, M., 1959. 312 pp.

510 **Pérez Sadaba:** Teoría y política del hombre. I. C. S. I., M., 1959. 137 páginas.

511 **Przywara** (Erich): Antropología cristiana. Orbis Catholicus 2 (1959)[2] 457-71.

512 **Sansgruber** (Kurt): El átomo y el alma. El problema de la naturaleza del alma y su relación con el cuerpo. Herder, Barc., 1959. 252 páginas.

513 **Sciacca** (Michele Federico): La muerte en exilio. Orbis Catholicus 2 (1959)[2] 105-116.

514 —— —— La vittoria sulla morte e la dialettica dell' immortalità dello spirito. PENSAMIENTO 15 (1959) 255-71.

515 **Thivollier** (P.) y **Duval-Breson** (R.): ¿Es el hombre dueño o víctima de su destino? Ocultismo, hipnotismo, horóscopo. E. Subirana, Barc., 1959. 164 pp.

516 **Vaca** (César): El destino de la mujer. RelCult 4 (1959) 375-93.

517 **Vecchio** (Giorgio del): El hombre y la naturaleza. RevFilUniv (Costa Rica) 1 (1958) 301-07.

518 **Yela** (Mariano): La forma en el hombre. RevFil 18 (1959) 5-16.

[Psicología general. Alma, potencias y afectos]

519 **Adler** (Alfred): La psicología individual y la escuela. Losada, BA., 1959. 151 pp.

520 **Agazzi** (Aldo): Psicología del niño. Trad. de C. Pérez Ramiro. Marfil, Valencia, 1959. 227 pp.

221 **Bachelard** (Gaston): El aire y los sueños. Ensayo sobre la imaginación del movimiento. Breviarios del Fondo de Cult. Económica, México, 1958. 330 pp.

522 **Baudoin** (Charles): ¿Existe una ciencia del alma? Trad. de F. Revilla. Edit. Casal y Vall, Andorra, 1958. 159 pp.
523 **Bernal** (J. D.): La libertad de la necesidad. Trad. de J. L. González. Univ. Nac. Autónoma. Méx., 1958. 631 pp.
524 **Blanco Piñán** (Salvador): Los adolescentes por dentro. 2.ª ed. Fax, M., 1959. 142 pp.
525 **Blumenfeld** (Walter): Valor y valoración. RevPsGenApl 14 (1959) 577-605.
526 **Brachfeld** (Oliver): Sentimientos de inferioridad. 3.ª ed. L. Miracle, Barc., 1959. 574 pp.
527 **Bull** (Nina): La emoción como conducta frustrada. RevPsGenApl 13 (1958) 19-29.
528 **Buytendijk** (F. J. J.): El dolor. Fenomenología. Psicología. Metafísica. Trad. de F. Vela. Rev. de Occidente, M., 1958. 255 pp.
529 **Carnois** (A.): El drama de la inferioridad del niño. Trad. de F. de Velasco. Miracle, Barc., 1958. 383 pp.
530 **Delgado** (Honorio): El alma del enfermo. RevPsGenApl 13 (1958) 5-18.
531 **Deutsch** (Helène): Psicología de la mujer. Losada, BA.
532 **Ercilla** (José de): Psicología de mañana. RazFe 160 (1959) 161-74.
533 —— —— Psicología y conducta del hombre. Arbor 43 (1959) 26-40 [n. 161].
534 **Font Puig** (Pedro): Peligro, y daño ya, en la enseñanza de la psicología. PENSAMIENTO 15 (1959) 99-107.
535 **García de Figar** (Antonio): Psicología femenina. Compañía bibl. española, M., 1958. 312 pp.
536 **Greenacre** (Phyllis): Perturbaciones de la afectividad. Hormé-Paidós, BA., 1959. 155 pp.
537 **Guillaume** (Paul): Manual de psicología. Paidós, BA., 1959. 359 páginas.
538 **Haecker** (Theodor): Metafísica del sentimiento. Trad. de M. Garrido. Rialp, M., 1959. 184 pp.
539 **Krevelen** (Arns. van): Excesivas relaciones de la madre y el hijo. RevPsGenApl 14 (1959) 415-20.
540 **Laín Entralgo** (Pedro): La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano. 2.ª ed. Rev. de Occidente, M., 1958. 617 páginas.
541 **Lobato** (Alberto): El valor y la libertad humana. EstFil 8 (1959) 117-23.
542 **López Ibor** (Juan J.): El descubrimiento de la intimidad y otros ensayos. 3.ª ed. Aguilar, M., 1958. 270 pp.
543 **Lumbreras** (Pedro): Psicología de las pasiones. Studium, M., 1958. 182 pp.
544 **Magistretti** (Franca): El muchacho y su mundo afectivo. Trad. de J. Zahonero Vivó. Edit. Marfil, Alcoy, 1958. 148 pp.
545 **Malrieu** (Philippe): La vida afectiva del niño. Edit. Nova, BA., 1959. 112 pp.
546 **Marañón Posadillo** (Gregorio): Amiel. Un estudio sobre la timidez. 8.ª ed. Espasa-Calpe, M., 1959. 229 pp.
547 **Marcozzi** (Víctor): El sentido del amor. Trad. de F. Aparicio. Studium, M., 1959. 196 pp.
548 **Moreno** (J. J.): El libro de los sueños. Daimón, Tarragona, 1959. 234 páginas.
549 **Müller** (Richard): Tu alma y la ajena. Una psicología práctica para todos. Trad. de A. Vallejo Nájera. 2.ª ed. Labor, Barc., 1959. XII-447 pp.
550 **Muñoz** (Jesús): Por una recta definición de la libertad. PENSAMIENTO 15 (1959) 191-207.
551 **Osset** (Rodrigo): El porqué de nuestra angustia. RelCult 4 (1959) 120-26.

552 **Pickford** (R. W.): La visión. RevPsGenApl 13 (1958) 315-44.
553 **Rey Altuna** (Luis): La inmortalidad del alma a la luz de los filósofos. Edit. Gredos, M., 1959. 508 pp.
554 **Robles** (Oswaldo): La perspectiva factual de la angustia. EstFil 8 (1959) 101-116.
555 **Rodríguez** (Victorino): La memoria humana; sus leyes y su educación. EstFil 8 (1959) 5-36.
556 **Rof Carballo** (J.): Sobre el concepto de forma en psicología. RevUniv (M.) 7 (1959) 225-54.
557 **Rof Carballo** (Juan) y **Meseguer** (Pedro): La sexualidad y la perspectiva del amor humano. RazFe 159 (1959) 15-32.
558 **Rosales** (Luis): Libertad y autenticidad. RevEstPol n. 106 (1959) 35-72.
559 **Sánchez Rodríguez** (Juan): Curiosidades y herejías psicológicas. Inst. Edit. Reus, M., 1959. 36 pp.
560 **Skutch** (Alexander F.): La compasión. RevFilUniv (Costa Rica) 2 (1959) 43-54.
561 **Solé Sagarra** (J.): Psicologización de la pediatría. RevPsGenApl 14 (1959) 721-34.
562 **Swingle** (Waldo J.): El éxito al alcance de todos. Cultivo y empleo de las fuerzas mentales. 2.ª ed. Sintes, Barc., 1959. 200 pp.
563 **Ugarte** (Manuel): Dinámica de la conducta humana. La psicología del hombre en relación con la vida instintiva. La Prensa Médica Mexicana, Méx., 1958. 254 pp.
564 **Urgoiti** (Ricardo): Se impone una revisión fundamental de las teorías vigentes sobre la visión integrada del color. RevPsGenApl 14 (1959) 705-11.
565 **Wolf** (Werner): Introducción a la psicología. 2.ª ed. Trad. de F. P. del Roncal. Fondo de Cult. Econ., Méx., 1958. 376 pp.
566 **Zavalloni** (Roberto): La libertad personal según la psicología de la conducta humana. Presentación de A. Gemelli. Trad. de J. Fábregas Camí. RazFe, M., 1959. 351 pp.

[Psicoanálisis y psiquiatría]

567 **Alexander** (Franz): Psiquiatría dinámica. Paidós, BA., 1958. 485 páginas.
568 **Alvarez** (Walter C.): Viva en paz con sus nervios. Trad. de B. Porta. Bruguera, Barc., 1959. 260 pp.
569 **Alvarez Villar** (Alfonso) y **Narros Martín** (Gabriel): La percepción visual en las diversas entidades nosológicas psiquiátricas. RevPsGenApl 13 (1958) 739-66.
570 **Bergler** (Edmund): La neurosis básica. Hormé-Paidós, BA., 1959. 392 páginas.
571 **Braceland** (Francis J.) y otros: Fe, razón y psiquiatría moderna. (Datos para una síntesis.) Trad. de F. Muñoz Hidalgo. Edit. Litúrgica Española, Barc., 1959. 411 pp.
572 **Cerdá** (E.): Diálogo entre el psiquiatra y el psicólogo clínico. RevPsGenApl 14 (1959) 129-46.
573 **Conde Obregón** (Ramón): La psiquiatría existencial. Convivium 3 (1958) 101-06.
574 **Dallenbach** (Karl Mr.): Frenología frente a psicoanálisis. RevPs GenApl 14 (1959) 269-86.
575 **Farrow** (Ernest Pickwoth): Método práctico de autoanálisis. Trad. J. Elías. 2.ª ed. Aymá, Barc., 1959. 248 pp.
576 **Ferenczi** (Sandor): Sexo y psicoanálisis. Hormé-Paidós, BA., 1959. 238 páginas.
577 **Ferrándiz** (Vicente Luis): Hipnotismo, magnetismo y autosugestión. 2.ª ed. B., 1959. 214 pp.
578 **Irala** (Narciso): Control cerebral y emocional. 23.ª ed. El Mensajero del C. de J., Bilbao, 1959. 249 pp.
579 **Kretschmer** (Ernst): Delirio sensitivo paranoide. Aportación al

problema de la paranoia y a la caracterología psiquiátrica. Traducción de J. Solé Segarra. Labor, Barc., 1959. X-261 pp.

580 **Ledesma Jimeno** (M. Alfonso): Aportaciones al estudio de la recuperación de la conciencia en los enfermos sometidos a la acción del electrochoque. RevPsGenApl 13 (1958) 279-313.

581 **Nacht** (S.): El psicoanálisis, hoy. Trad. de V. de Artadi. 2 vols. L. Miracle, Barc., 1959.

582 **Schöllgen, Dobbelstein** y otros: Problemas actuales de psiquatría. Trad. de I. Antich. 11.ª ed. Herder, Barc., 1959. 340 pp.

583 **Snoeck** (Andreas): Confesión y psicoanálisis. Trad. de C. Ruiz-Garrido. Fax, M., 1959. 206 pp.

[Teoría y aplicación de "tests"]

584 **Adís Castro** (Gonzalo): Las "hipótesis perceptivas" como factores de adaptación. RevFilUniv (Costa Rica) 2 (1959) 21-25 [n. 5].

585 **Bach** (George R.): Psicoterapia intensiva de grupo. Hormé-Paidós, BA., 1958. 453 pp.

586 **Barthol** (Richard P.): Regresión del comportamiento y tensión emocional. RevPsGenApl 14 (1959) 563-75.

587 **Bashir** (Mir): Cómo leer en las manos. Trad de C. Paytuvi. Maucci, Barc., 1958. 157 pp.

588 **Brengelmann** (J. C.): El test de reconstrucción de figuras (T. R. F). RevPsGenApl 14 (1959) 515-61.

589 **Canivet** (N.): Utilización del test de Rorschach en la práctica de una consulta de medicina psicosomática. RevPsGenApl 13 (1958) 141-47.

590 **Garmendia de Otaola** (A.): El test de Szondi y algunos problemas profundos de la personalidad. RevSpGenApl 14 (1959) 739-56.

591 **Garret** (H. E.): Las grandes realizaciones de la psicología experimental. Fondo de Cult. Económica, México, 1958. 444 pp.

592 **Gemelli** (A.) y **Ancona** (L.): Il colloquio come strumento di indagine in psicologia sociale e clinica. PENSAMIENTO 15 (1959) 309-325.

593 **Madurga** (Mariano): El test de Raven. Estudio experimental. C. S. I. C., Inst. "S. José de Calasanz", M., 1958. 70 pp.

594 **Moya** (Gonzalo): Estudio de inteligencia, personalidad y comportamiento en un grupo de 165 soldados. RevPsGenApl 13 (1958) 31-116; 14 (1959) 321-89; 615-703.

595 **Palmés** (Fernando M.ª): ¿Cómo informar sobre la personalidad propia y la ajena? Cuestionario psicográfico para trazar la ficha personal. Subirana, Barc., 1958. 121 pp.

596 **Perris** (Carlo): Aplicaciones en el campo clínico de la investigación del "efecto geométrico-cromático". RevPsGenApl 14 (1959) 33-40.

597 **Rey** (André): Aplicaciones en psicología experimental y en psicología clínica de una técnica que permite reducir la extensión del campo visual. RevPsGenApl 14 (1959) 5-20.

598 **Sánchez García** (José): El "Rorschach" en los indios aguarunas. RevPsGenApl 14 (1959) 287-320.

[Carácter, orientación, vocación]

599 **Baungarten** (Francisca): Las fuerzas reguladoras en la vida profesional. RevPsGenApl 14 (1959) 713-20.

600 **Boesch** (Ernest): La exploración del carácter del niño. Principios y métodos. Edit. Nova, BA., 1959. 128 pp.

601 **Fernández Huerta** (José): La orientación como rumbo optativo. RevEduc 34 (1959) 334-339.

602 **Gemelli** (Agustín): La orientación profesional. 2.ª ed. Fax, M., 1959. 240 pp.

603 **Germain** (José): La orientación profesional en función del desarrollo. RevEduc 34 (1959) 327-333.

604 **Klages** (Ludwig): Escritura y carácter. Paidós, 1959. 300 pp.

605 **Künkel** (Fritz) y otros: La formación del carácter. Trad. de I. Hernández y D. Carnelli. Paidós, BA., 1959. 299 pp.
606 **Mallart** (José): Orientación funcional y formación profesional. 2.ª ed. Espasa-Calpe, M., 213 pp.
607 **Nabais** (Juan Antonio). La vocación a la luz de la psicología. Edic. Paulinas, Zalla. 1959. 174 pp.

Etica y Derecho.

Estudios históricos: *supra*, nn. 1, 51, 60, 62, 70, 74, 81, 103, 129, 137, 139, 141, 142, 145, 183, 206, 211, 253, 296, 350, 351, 353, 354, 366, 371, 372, 374, 382.

[Etica general]

608 **Alcorta** (José Ignacio): Conocimiento moral y factum moral. PENSAMIENTO 15 (1959) 47-54.
609 **Aranguren** (José Luis): Etica. 2.ª ed. Rev. de Occidente, M., 1959. 436 pp.
610 **Challaye** (Felicien): Filosofía moral. Trad. de E. Huidobro y E. Tech. Labor, Barc., 1958. 405 pp.
611 **English** (O. S.) y **Pearson** (G. H. I.): Problemas de la conducta humana. Trad. de D. Manfredi Cano. Caralt, Barc., 1959. 346 páginas.
612 **Höffner** (Joseph): La ética del tiempo libre. Orbis Catholicus 2 (1959)² 285-96.
613 **Iturrioz** (Jesús): Persona y moral. RazFe 159 (1959) 589-602.
614 **Lumbreras** (Pedro): De statibus hominum variis. Studium, M., 1958. XI-224 pp.
615 **Mañero** (Salvador): La eticidad de la existencia humana. RevFil 18 (1959) 17-40.
616 **Soaje Ramos** (Guido): Boletín de filosofía moral. Sapientia 14 (1959) 136-47.
617 **Tobón Mejía** (Aurelio): De la ley natural. RevColNSRos 54 (1959) 219-46.
618 **Todd** (John M.): Las fuentes de la moral. Symposium católico. Trad. de E. Valentí Fiol. Herder, Barc., 1959. 409 pp.

[Etica especial, individual y social. Sociología]

619 **Alcorta** (José Ignacio): Sociología. Bosch, Barc., 1959. 479 pp.
620 —— —— Para una introducción a la sociología. Espíritu 8 (1959) 124-34.
621 —— —— Filosofía de la cultura y sociología. RevFil 18 (1959) 415-32.
622 **Ayala** (Francisco): Tratado de Sociología. Aguilar, M., 1959. 560 páginas.
623 **Beneyto** (Juan): Cohesión y agrupamiento de la sangre al quehacer. RevIntSoc 17 (1959) 571-86.
624 **Borrajo Dacruz** (Efrén): Esquema general de los efectos sociológicos del cine. RevIntSoc 17 (1959) 225-30.
625 **Brugarola** (Martín): Sociedad y familia. Congreso de la familia española, M., 1959. 49 pp.
626 —— —— Relaciones de la familia con la sociedad. Fomento Social 14 (1959) 13-23.
627 —— —— Ejemplaridad social de la familia. Fomento Social 14 (1959) 265-74.
628 **Bustamante y Rivero** (José M.ª): La defensa del niño por nacer. RazFe 160 (1959) 256-60.
629 **Chaves Villa** (Humberto): La sociedad y sus mitos. UnivAntioq 35 (1959) 25-32.
630 **Erikson** (Erik H.): Infancia y sociedad. Edic. Hormé-Paidós, BA., 1959. 368 pp.
631 **García Yagüe** (Juan): La ruptura familiar como problema psicológico. RevPsGenApl 14 (1959) 391-413.

632 —— —— Vivienda y personalidad. Entrada crítica en los condicionamientos que imponen la vivienda y su ubicación. RevIntSoc 16 (1958) 617-34.

633 **Gini** (Corrado): Efectos sociales y efectos sociológicos de la aviación. RevIntSoc 17 (1959) 23-40.

634 **Gómez Arboleya** (Enrique) y **Campo** (Salustiano del): Terminología de las ciencias sociales. RevEstPol, nn. 102-103 (1958-59) 1-245.

635 **Gonçalves** (José Julio): Ensayo sociológico sobre las "élites". Su evolución y función en el "Africa negra". Arbor 43 (1959) 389-405 [nn. 163-64].

636 **Iver** (Mac) y **Page** (Ch. H.): Sociología. Edit. Tecnos, M., 1959. 736 páginas.

637 **Lledo** (Carlos): Estructuración social. EstFil 8 (1959) 435-52.

638 **Medellín** (Carlos J.): La posesión de las servidumbres voluntarias. RevColNSRos 54 (1959) 278-80.

639 **Nell-Breuning** (Oswald von): La realización política de la doctrina social cristiana. Orbis Catholicus 2 (1959)[1] 501-516.

640 **Ogburn** (William F.): Sociología. Trad. de J. Bugeda. 3.ª ed. Aguilar, M., 1959. 828 pp.

641 **Perpiñá Rodríguez** (Antonio): El principio del idealismo práctico social. RevIntSoc 17 (1959) 177-203.

642 **Robleda** (Olis): Persona y sociedad. El principio de subsidiaridad. MiscelComill 31 (1959) 153-90.

643 **Ros Jimeno** (José): Las clases sociales y el problema de su determinación. RevIntSoc 17 (1959) 41-45.

644 **Santoro** (Gustavo): Las bases de la sociología científica. RevFil Univ (Costa Rica) 2 (1959) 7-25 [n. 6].

645 **Sorokin** (Pitirim A.): ¿Cómo se conciben, se desarrollan y se valúan las teorías sociológicas? RevIntSoc 17 (1959) 5-21.

646 **Wirtz** (Hans): De eros al matrimonio. 4.ª ed. Trad. de A. Sancho Nebot. Studium, M., 1959. 280 pp.

[Teoría política]

647 **Belaúnde** (César H.): Problemas de política social. Edic. del Atlántico, BA., 1958.

648 **Bruner** (Augusto): Principios fundamentales de la formación política. Orbis Catholicus 2 (1959)[1] 32-46.

649 **Copete Lizarralde** (Alvaro): Los actos de poder. RevColNSRos 54 (1959) 257-64.

650 **Dalberg-Acton** (John E. E.): Ensayos sobre la libertad y el poder. Selección e introd. de G. Himmelfarb. Trad. de E. T. G. Inst. Est. Políticos, M., 1959. 505 pp.

651 **Djordjevic** (Jovan): Las relaciones entre la teoría y la práctica en la ciencia política. RevEstPol n. 105 (1959) 207-30.

652 **Friedrich** (Carl J.): Filosofía política, ideología e imposibilidad. RevEst Pol n. 105 (1959) 183-205.

653 **Gambra Ciudad** (Rafael): Eso que llaman Estado. Difusora del libro, M., 1958. 232 pp.

654 **García Barriuso** (Patrocinio, O. F. M.): Confesionalidad y laicidad del Estado y del Derecho. VV 17 (1959) 747-58.

655 **Gaucher** (François): La crisis de la democracia en un mundo en mutación. RevEstPol n. 106 (1959) 167-85.

656 **Kantorowicz** (Ernst H.): Secretos de Estado. (Un concepto absolutista y sus tardíos orígenes medievales.) RevEstPol n. 104 (1959) 37-70.

657 **Kolnai** (Aurele): Crítica de las utopías políticas. Ateneo, M., 1959. 45 pp.

658 **Martínez de Campos** (Carlos): El límite elástico en las relaciones diplomáticas. RevEstPol n. 104 (1959) 5-36.

659 **Meineke** (Friedrich): La idea de la razón de Estado en la Edad

Moderna. Trad. de F. González Vicén. Est. preliminar de L. Díez del Corral. Inst. Est. Políticos, M., 1959. XLIV-465 pp.

660 **Murillo Ferrol** (Francisco): Unidad, teología y política. RevEst Pol n. 104 (1959) 71-97.

661 **Ojea Quintana** (Julio M.): Aproximaciones a la teoría política moderna. Sapientia 14 (1959) 276-88.

662 **Pollok** (James K.): La ciencia política en la era nuclear. RevEst Pol n. 105 (1959) 171-82.

663 **Urmeneta** (Fermín de): Pedagogía de la realeza. RevEspPed 17 (1959) 61-74.

[Teoría jurídica]

664 **Cabreros de Anta** (Marcelino): La potestad dominativa y su ejercicio. Salmanticensis 6 (1959) 569-617.

665 **Camargo Hernández** (César): El principio de legalidad de los delitos y de las penas. Rev. Fac. de Der. Univ. (M.) 3 (1959) 63-92.

666 **Colmenares** (Germán): Consideraciones acerca de la idea del Derecho Natural. RevColNSRos 54 (1959) 13-42.

667 **Corts Grau** (José): Curso de Derecho Natural. 2.ª ed. Editora Nacional, M., 1959. 434 pp.

668 **Cuello Calón** (Eugenio): La moderna penología. Bosch, Barc., 1958. 700 pp.

669 **Gómez y Aristizábal** (Horacio): El derecho a la paz. RevCol NSRos 54 (1959) 43-51.

670 **Gómez Jiménez de Cisneros** (Juan): Los hombres frente al derecho. Aguilar, M., 1959. 616 pp.

671 **Lois Esteve** (José): Introducción a la filosofía del Derecho y a la ciencia de la legislación. Porto y Cía., Santiago de Comp., 1959. 401 páginas.

672 **Martínez Val** (José M.ª): Los horizontes psicológico y sociológico del derecho penal. Instit. Edit. Reus, M., 1959. 68 pp.

673 **Molinero** (Marcelino R.): Teoría de las leyes meramente penales. VV 17 (1959) 229-74.

674 —— —— Obligatoriedad moral de las leyes penales. VV 17 (1959) 623-46.

675 **Sánchez de la Torre** (Angel): Los comienzos del subjetivismo jurídico en la cultura europea. Inst. Edit. Reus, M., 1958. 104 pp.

676 —— —— La concepción básica del Derecho natural. (Concepción cosmo-teológica.) Crisis 6 (1959) 119-128.

677 **Storni** (F.): Justicia legal de hoy. CyF 15 (1959) 35-41.

678 **Vecchio** (Giorgio del): El derecho internacional y el problema de la paz. Bosch, Barc., 1959. 154 pp.

[Teoría social-económica]

679 El materialismo dialéctico y las ciencias naturales modernas. [En torno a la ideología soviética.] Orbis Catholicus 2 (1959)[3] 524-32.

680 **Arcy** (Martín, D'.): Comunismo y cristianismo. Trad. de A. Alvarez de Linera. Herder, Barc., 1959. 232 pp.

681 **Barré** (Raymond): Economía política. 2 vols. Prólogo de F. Estapé. Trad. de J. I. García-Lomas. Ariel, Barc., 1958.

682 **Bayón Chacón** (Gaspar): El concepto jurídico-laboral de empresa. Rev. Fac. de Der. Univ. (M.) 3 (1959) 249-92.

683 **Brugarola** (Martín): Las restricciones en la propiedad y en su poder. Mundo Social 5 (1959) 37-42.

684 **Denis** (Henri): La crisis del pensamiento económico. Trad. de E. Molit Pol. Vergara, Barc., 1958. 129 pp.

685 **Eastman** (Max): La ciencia económica ante la "inutilidad" del socialismo. Trad. de J. V. Torrente. Fundación Villalonga, Valencia, 1959. 175 pp.

686 **Estades** (Héctor): Las modalidades del colectivismo. La Torre, n. 25 (1959) 51-74.

687 **Fanfani** (Amintore): Catolicismo y protestantismo en la génesis

del capitalismo. Trad. de J. L. Sureda. 2.ª ed. Rialp, M., 1958. 305 páginas.

688 **Gallegos Rocafull** (J. M.): La visión cristiana del mundo económico. Taurus, M., 1959. 310 pp.

689 **Gonnard** (René): Historia de las doctrinas económicas. Trad. de J. Campo Moreno. 5.ª ed. Aguilar, M., 1959. 625 pp.

690 **Guerrero** (Fernando): Salario justo. Fomento Social 14 (1959) 243-56.

691 **Jiménez de Cisneros Bernal** (Miguel): Las normas éticas y las económicas a través de la escasez. Fomento Social 14 (1959) 257-64.

692 **Keynes** (J. M.): Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero. 3.ª ed. (reimpresión). Fondo de Cult. Económica, México, 1958. 381 pp.

693 **Lilley** (Samuel):) Automatización y progreso social. Trad. de D. Cuadrado García. Taurus, M., 1959. 356 pp.

694 **Perpiñá** (Román): El determinante espacial de la población y riqueza. Fomento Social 14 (1959) 235-42.

695 **Perpiñá Rodríguez** (Antonio): La propiedad. Una crítica del dominiocentrismo. Instit. "Balmes" de Sociología, M., 1959, 228 páginas.

696 **Sanvisens** (Alejandro): La trascendencia del automatismo. Espíritu 8 (1959) 153-64.

697 **Schneider** (Erich): Teoría economómica. II. Trad. de C. Marich. Aguilar, M., 1959. 304 pp.

698 **Siguán** (Miguel): Problemas humanos del trabajo industrial. Rialp, M., 1959. 326 pp.

699 **Stackelberg** (Heinrich Freiherr): Principios de teoría económica. 3.ª ed. Inst. Est. Políticos, M., 1959. XXIII-376 pp.

700 **Suárez de Figueroa** (Fernando): Empresa y personalidad. Fomento Social 14 (1959) 35-48.

701 **Vázquez** (Felipe): Relaciones humanas en la empresa. Fomento Social 14 (1959) 363-78.

702 **Vicens Vives** (Jaime) y **Pérez Ballestar** (J.): El problema social. Génesis. Planteamiento. Soluciones. Teide, Barc., 1958. 157 pp.

Filosofía de la educación.

Estudios históricos: *supra,* nn. 14, 75, 104, 118, 197, 248, 250, 309, 375.

703 La educación de los adolescentes. [Reunión internacional de Sèvres-1958.] RevEspPed 16 (1958) 431-442.

704 **Adler** (Alfred): La educación de los niños. Losada, BA., 1957.

705 **Artigas** (José): La pedagogía como unidad histórica. CuadHisp n. 111 (1959) 253-63.

706 **Ayuda Morales** (Jesús): Los niños bien dotados. Educadores 1 (1959) 717-38.

707 **Bonafede** (Giulio): Filosofía y Pedagogía. Educadores 1 (1959) 739-56.

708 **Bousquet** (Jacques): Formación profesional y cultura general. Rev Educ 37 (1959) 91-94.

709 **Buck** (J. M.): Educadores a la deriva. Trad. de R. Goenaga. Desclée, Bilbao, 1959. 117 pp.

710 **Buyse** (R.): La experimentación en pedagogía. Trad. de P. Martínez de Salinas. 2.ª ed. Labor, Barc., 1959. XII-433 pp.

711 **Chicharro Briones** (Eduardo): Valores pedagógicos del arte en los niños. RevEduc 33 (1959) 269-73.

712 **Coussinet** (Roger): La vida social de los niños. Ensayo de sociología infantil. 2.ª ed. Edit. Nova, BA., 1958. 122 pp.

713 **Díaz Arnal** (Isabel): El lenguaje gráfico del niño deficiente. Re-

presentación del movimiento. Pról. de V. Fontes. C. S. I. C., Inst. S. José de Calasanz, M., 1959. XVI-269 pp.

714 **Ercilla** (José de, S. J.): La observación como método psicopedagógico. Educadores 1 (1959) 30-44.

715 —— ——: Leer y estudiar. Educadores 1 (1959) 397-410.

716 **Estal** (Gabriel del): La juventud rebelde. Educadores 1 (1959) 191-212.

717 **Fernández Huerta** (José): Proceso madurativo del complejo literatura-estilo. RevEspPed 17 (1959) 138-56.

718 **Fraga Iribarne** (Manuel): Factores sociológicos en la planificación de la educación. RevEduc 37 (1959) 141-46.

719 **Freud** (Anna): Introducción al psicoanálisis para educadores. 2.ª ed. Paidós, BA., 1958. 91 pp.

720 **Fullat** (Octavio): Escultismo, educación y ascética. Educadores 1 (1959) 413-24.

721 **García Hoz** (Víctor): Sistemática de las ciencias de la educación. RevEspPed 17 (1959) 99-112.

722 **Gómez R. de Castro** (Federico): Oportunidades pedagógicas de la tercera infancia. Educadores 1 (1959) 759-70.

723 **Gonzalvo** (Gonzalo): El sentido profundo del cuento infantil. Educadores 1 (1959) 269-75.

724 **Grieger** (Paul, F. S. C.): Hacia una pedagogía dinámica y de la personalidad. Educadores 1 (1959) 45-57.

725 **Guerrero** (Eustaquio): Fundamentos de pedagogía cristiana. 2.ª ed. RazFe, M., 1959. 358 pp.

726 **Jimeno Gil** (Emilio): La evolución de la educación. Real Acad. Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, M., 1958. 119 pp.

727 **López Riocerezo** (José María): Educación del carácter. Educadores 1 (1959) 375-96.

728 **Lorenzini** (Giacomo): Caracterología y tipología aplicadas a la educación. Trad. de J. Fábregas Camí. 2.ª ed. Edit. Marfil, Alcoy, 1958. 280 pp.

729 **Maíllo** (Adolfo): La familia y la educación. Congreso de la familia española, M., 1959. 62 pp.

730 —— —— Tipos y orientaciones de educación popular. RevEduc 37 (1959) 94-99.

731 **Marín** (R.) y **Fernández Huerta** (J.): Valor pedagógico de la evaluación y medida. Su "cuantum" jerárquico. RevEspPed 17 (1959) 192-212.

732 **Nassif** (Ricardo): Pedagogía general. Ed. Kapelusz, BA., 1958. 316 páginas.

733 **Oraison** (Joseph Maré): ¿Amor o violencia? Aspectos psicológicos de la educación religiosa. Edit. Sígueme, Salamanca, 1959. 182 páginas.

734 **Parker** (Paulina): La enseñanza como vocación. Trad. de J. Aparicio. Studium, M., 1958. 130 pp.

735 **Redondo García** (Emilio): Educación y comunicación. Inst. S. José de Calasanz, M., 1959. 318 pp.

736 **Rico Vercher** (M.): La estructura social en una escuela. RevEsp Ped 17 (1959) 180-91.

737 **Rollero** (Pietro): Voluntad y personalidad. Educadores 1 (1959) 213-25.

738 **Romero Marín** (Anselmo): Los problemas educativos en su relación con la familia. Congreso de la familia española, M., 1958. 45 páginas.

739 —— —— El método activo de la enseñanza. RevEduc 37 (1959) 113-121.

740 **Secadas Marcos** (Francisco): Nueva ficha psicopedagógica. Rev EspPed 16 (1958) 395-406.

741 **Schneider** (Friedrich): La automatización y su problemática en lo pedagógico. Orbis Catholicus 2 (1959)[1] 200-217.
742 **Sopeña** (Andrés): Complejidad constitutiva de un sistema pedagógico. Educadores 1 (1959) 185-90.
743 **Suárez Rodríguez** (José L.): Breviario del educador. C. S. I. C., M., 1959.
744 **Tusquets** (Juan): La pedagogía cristiana: su posibilidad e irreductibilidad. PENSAMIENTO 15 (1959) 273-84.
745 **Vila Pala** (C.): Pensando en una teología de la educación. Rev EspPed 17 (1959) 113-37.
746 **Zavalloni** (Roberto): Educación y personalidad. Trad. de M. Arroyo. RazFe, M., 1959. 205 pp.
747 —— —— La psicología clínica en la educación. Trad. de C. Jordá Moncho. Edit. Marfil, Alcoy, 1958. 272 pp.

Filosofía del lenguaje.

Estudio histórico: *supra*, n. 15.
748 **Alvarez Turienzo** (Saturnino): La prosa como unidad de estilo europeo y las letras en España. RelCult 4 (1959) 567-604.
749 **Vossler** (Karl): Espíritu y cultura en el lenguaje. Cultura Hispánica, M., 1959. 250 pp.

Filosofía de lo bello y del arte.

Estudios históricos: *supra*, nn. 72, 76, 105, 132, 153, 179, 284, 331, 385.
750 **Alcayde Vilar** (Francisco): Teoría de la pintura del futuro. Rev IdEst 17 (1959) 279-95.
751 **Antón** (Enrique de): En torno a la deshumanización del arte. RevFil 18 (1959) 301-309.
752 **Aróstegui** (Antonio): Teoría metafísica del arte actual. RevFil 18 (1959) 213-47.
753 **Bally** (Gustav): El juego como expresión de la libertad. Trad. de J. Rewter. Fondo de Cultura Económica, Méx., 1958. 130 pp.
754 **Brandt** (Paúl): Ver y comprender el arte. Trad. de F. Payarols. Adaptación de A. Cirici Pellicer. Labor, Barc., 1959. XXIII-436 páginas.
755 **Camón Aznar** (José): La forma en el arte. RevUniv (M.) 7 (1959) 255-64.
756 —— —— El arte religioso y su crisis. RevIdEst 17 (1959) 141-45.
757 —— —— Problemática del arte contemporáneo. Univ. Internac. "Menéndez Pelayo", Santander, 1959. 49 pp.
758 **Cassou, Ansermet, Marcel** (G.) y otros: Coloquios sobre arte contemporáneo. Edic. Guadarrama, M., 1959. 434 pp.
759 **Farré** (Luis): Fundamentación metafísica de la estética. RevFil 18 (1959) 201-12.
760 —— —— The comical: an esthetic category. Philosophy today 3 (1959) 87-93.
761 **Figuerola-Ferretti** (Luis): El arte y los niños. RevEduc 33 (1959) 301-305.
762 **Gaya Nuño** (Juan Antonio): Entendimiento del arte. Taurus, M., 1959. 364 pp.
763 **Knoblauch** (Lorenzo L.): La temeridad en los deportes y espectáculos, a la luz de los principios de la moral. VV 17 (1959) 471-505.
764 **Panizo** (Alfredo): Arte y moral. RevFil 18 (1959) 321-30.
765 **Pérez Ballestar** (Jorge): Reflexiones acerca de la función existencial de la obra de arte. Convivium 3 (1958) 37-51.
766 **Read** (Herbert): Educación por el arte. 2.ª ed. Paidós, BA., 1959. 343 páginas.

767 **Rey Altuna** (Luis): Lo sublime, categoria estética en revisión. RevFil 18 (1959) 263-70.
768 **Salgar de Benetti** (Alicia): Vigencia del idealismo en la obra de arte. RevColNSRos 54 (1959) 147-50.
769 **Sánchez de Muniáin** (José María): Fundamentación filosófica de lo generativo en el arte. RevFil 18 (1959) 167-200.
770 **Souviron** (José María): Compromiso y deserción. (El hombre actual y las artes.) Taurus, M., 1959. 227 pp.
771 **Urmeneta** (Fermín de): Filosofía de la poesía. (Meditación juanramoniana.) RevFil 18 (1959) 311-19.
772 **Weber** (Gert): Importancia y cometido de la situación artística. RevEduc 35 (1959) 479-81.

Filosofía de la religión.

Estudios históricos: *supra*, nn. 40-42, 46, 188, 205, 216.
773 **Alvarez** (Lilí): En tierra extraña. 6.ª ed. Taurus, M., 1959. 355 páginas.
774 **Baquero Miguel** (Godehardo): La religión y las neurosis en la personalidad del individuo. RevEspPed 17 (1959) 46-60.
775 **Brie** (R.): Para una psicología de la conversión. CyF 15 (1959) 63-70.
776 **Häring** (Bernhard): Fuerza y flaqueza de la religión. Trad. de J. A. Prades. Herder, Barc., 1958. 472 pp.
777 **Laín Entralgo** (Pedro): Modos de ser cristianos. CuadHisp n. 114 (1959) 201-06.
778 **Leclerq** (Jacques): Sociología y Cristianismo. Orbis Catholicus 2 (1959)² 257-71.
779 **Urdánoz** (Teófilo, O. P.): Aspectos de la psicología de la fe. RevEspTeol 19 (1959) 5-38.
780 **Vaca** (César): Ensayos de psicología religiosa. Religión y Cultura, M., 1958. 310 pp.

Filosofía de la Historia y de la Cultura.

Estudios históricos: *supra*, nn. 58, 172, 174, 199, 200, 209, 242, 254, 276, 324, 328, 336, 346, 349.
781 **Alejandro** (José María): Sobre la cultura europea. Tercer encuentro internacional del "Instituto Internacional de Estudios Superiores", en Bolzano-Bozen (Italia). RazFe 159 (1959) 57-60.
782 —— —— Técnica y humanismo. RazFe 159 (1959) 253-70.
783 **Alsina Clota** (José): Cultura clásica y humanismo moderno. Arbor 44 (1959) 481-502 [nn. 165-66].
784 **Alvarez Turienzo** (Saturnino): La crisis de la autoridad y el espíritu de la cultura moderna. CdD 172 (1959) 275-326.
785 —— —— Absence of God and man's insecurity. Philosophy today 3 (1959) 135-39.
786 **Anitua** (S. de): Cristianismo y burguesía. La Iglesia y las civilizaciones. Arbor 44 (1959) 525-43 [nn. 165-66].
787 **Ayala** (Francisco): Tecnología y libertad. Taurus, M., 1959. 118 páginas.
788 **Balthasar** (Hans Urs von): Teología de la Historia. Edic. Guadarrama, M., 1959. 161 pp.
789 **Barraclough** (Geoffrey): La Historia desde el mundo actual. Traducción de N. Ramiro. Rev. de Occidente, M., 1959. 295 pp.
790 **Beus** (J. G. de): El futuro de Occidente. Trad. de A. G. Pacheco. 2.ª ed. Aguilar, M., 1958. 262 pp.

791 **Born** (Max) y otros: Europa y el mundo de hoy. Presentación de D. Ridruejo. Edic. Guadarrama, M., 1959. 486 pp.
792 **Brüning** (Walter): El pensamiento protestante sobre la historia en la actualidad. Sapientia 14 (1959) 30-37.
793 —— —— La Filosofía escolástica de la Historia en la actualidad. Sapientia 14 (1959) 99-111.
794 **Brunner** (Augusto): Técnica y espíritu. Orbis Catholicus 2 (1959)[1] 218-46.
795 **Capánaga** (Victorino): Tiempo e historia. Augustinus 4 (1959) 100-102.
796 **Caruso** (Igor A.): La psicología en la crisis cultural contemporánea. Edit. Nacional, M., 1959. 39 pp.
797 **Colomer** (Eusebio): Cristianismo e Historia. Esbozo de una teología cristiana de la Historia. RazFe 160 (1959) 405-418.
798 **Crouzet** (Maurice): Historia general de las Civilizaciones. 7 vols. Destino, Barc., 1958.
799 **Derisi** (Octavio N.): Cultura, Libertad y Universidad. Sapientia 14 (1959) 91-98.
800 **Duhamel** y otros: ¿Está en peligro la cultura? Edic. Guadarrama, M., 1959. 420 pp.
801 **Echánove** (Carlos A.): La radiodifusión y la cultura. RevIntSoc 16 (1958) 589-615.
802 **Echeverri Herrera** (Jorge): Meditaciones sobre el hombre nuevo. RevColNSRos 54 (1959) 195-200.
803 **Espinosa** (Miguel): Configuración del primer humanismo occidental. CuadHisp n. 112 (1959) 28-40.
804 **Ferrater Mora** (José): Técnica e civilização. Rev. brasileira de Filosofia 9 (1959) 159-67.
805 **Philip** (Andrés) y otros: Europa y el mundo de hoy. Trad. de J. García Mercadal. Edic. Guadarrama, M., 1959, 488 pp.
806 **Freyer** (Hans): Historia Universal de Europa. Trad. de A. Tovar. Edic. Guadarrama, M., 1958. 760 pp.
807 —— —— Teoría de la época actual. Breviarios de Fondo de Cultura Económica, México, 1958. 274 pp.
808 **Fueyo Alvarez** (Jesús): Esquema de la subversión de nuestro tiempo. Edic. del Movimiento, M., 1958. 38 pp.
809 **González Caminero** (Nemesio): El nuevo humanismo y las nuevas humanidades. PENSAMIENTO 15 (1959) 531-68.
810 **Granell** (Manuel): El humanismo como responsabilidad. Taurus, M., 1959. 102 pp.
811 **Guardini** (Romano): El ocaso de la Edad Moderna. Trad. de J. G. Mariscal. Edic. Guadarrama, M., 1958. 192 pp.
812 —— —— El fin de los tiempos modernos. Edit. Sur, BA., 1958. 94 páginas.
813 **Horney** (Karen): La personalidad neurótica de nuestro tiempo. 4.ª ed. Paidós, BA., 1958. 238 pp.
814 **Laviosa Zambotti** (Pia): Origen y difusión de la civilización. Trad. de J. N. Gómez Tabanera. Omega, Barc., 1958. 595 pp.
815 —— —— Origen y destino de la cultura occidental. Trad. de J. M. Gómez Tabanera. Edic. Guadarrama, M., 1959. 634 pp.
816 **Lipp** (Solomón): Filosofía y crisis cultural. RevFilUniv (Costa Rica) 2 (1959) 11-20 [n. 5].
817 **Lombardi** (Ricardo, S. J.): El porvenir de la Historia. UnivPont Bol 23 (1959) 295-311.
818 **Löwith** (Karl): El sentido de la Historia. Trad. de J. Fernández Buján. 2.ª ed. Aguilar, M., 1959. XIV-323 pp.
819 **Maeztu** (Ramiro de): El nuevo tradicionalismo y la revolución social. Edic. preparada por V. Marrero. Edit. Nacional, M., 1959. 323 páginas.

820 **Maravall** (José Antonio): Teoría del saber histórico. Rev. de Occidente, M., 1958. 258 pp.
821 **Mardomingo** (Julián): Burguesía y Cristianismo. Mundo Social 5 (1959) 226-29.
822 **Marías** (Julián): Las edades y la convivencia. Insula n. 155 (1959) 5.
823 —— —— El proyecto de Europa. Insula n. 157 (1959) 5.
824 —— —— Aquí y ahora. 3.ª ed. Espasa-Calpe, M., 1959. 146 pp.
825 **Mounier** (Emmanuel): Fe cristiana y civilización. Trad. de J. B. Lou. Cuadernos Taurus, M., 1958. 89 pp.
826 **Murena** (H. A.): La irrupción del futuro. La Torre n. 28 (1959) 21-84.
827 **París** (Carlos): Mundo técnico y existencia auténtica. Edic. Guadarrama, M., 1959. 208 pp.
828 **San Miguel** (José R.): Tres antagonistas en el "Brand" de Ibsen [tema histórico-cultural]. Crisis 6 (1959) 163-79.
829 **Sciacca** (Michele Federico): Herejías y verdades de nuestro tiempo. Trad. de J. J. Ruiz Cuevas. Luis Miracle, Barc., 1958. 308 pp.
830 **Teggart-Cohen-Mandelbaum:** La causalidad en la Historia. Traducción de J. A. Piera y S. del Campo. Inst. Est. Políticos, M., 1959. 117 páginas.
831 **Tortajada Pérez** (José): Cultura y Arte. M., 1959. 240 pp.
832 **Uscatescu** (George): Escatología e historia. Edic. Guadarrama, M., 1959. 244 pp.
833 **Voltes Bou** (Pedro): La cultura como repertorio de posibilidades existenciales. Crisis 6 (1959) 129-41.
834 **Weizsaecker** (Carl F. von): La responsabilidad de la ciencia en la edad atómica. Trad. de A. Zamora. Cuadernos Taurus, n. 15. M., 1959. 63 pp.

[Temática sobre culturas particulares]

835 **Castro** (Américo): Origen, ser y existir de los españoles. Taurus, M., 1959. 174 pp.
836 **Coronel Urtecho** (José): El hombre americano y sus problemas. CuadHisp n. 111 (1959) 223-33; n. 112 (1959) 5-17.
837 **Gómez Cuevas** (Rafael Antonio): Hacia una biotipología de Hispanoamérica. RevColNSRos 54 (1959) 52-57.
838 **Helliard Koppel** (Monte): Análisis y prefiguración de una idea hecha carne [en torno al fenómeno histórico del judaísmo]. La Torre n. 28 (1959) 149-75.
839 **Lizcano** (Manuel): El humanismo ibérico. CuadHisp 40 (1959) 212-19.
840 **Maeztu** (Ramiro de): España y Europa. 3.ª ed. Espasa-Calpe, M., 1959. 157 pp.
841 **Marañón Posadillo** (Gregorio): Raíz y decoro de España. 2.ª ed. Espasa-Calpe, M., 1958. 160 pp.
842 **Serrano Poncela** (Segundo): Esencias y existencia de los españoles. (Notas marginales al pensamiento de Américo Castro.) La Torre n. 28 (1959) 137-47.
843 **Vasconcelos** (José): El hombre americano. UnivPontBol 23 (1959) 395-416.

Alcalá de Henares, mayo 1960.

L. MARTÍNEZ G.

CRONICA

IN MEMORIAM

El día 29 de julio de este año de 1960 murió el R. P. PEDRO GARCIA ASENSIO, S. I., redactor de nuestra Revista. Había nacido en Valdemadera (Logroño) el día 25 de octubre de 1917. Comenzó a explicar Psicología Racional en la Facultad de Filosofía, entonces en Oña (Burgos), el año 1952. Luego en Loyola (Guipúzcoa), a donde se trasladó dicha Facultad el año 1956. Sus cuarenta y dos años y su espíritu deportivo hacían presumir que las esperanzas—ya anunciadas en frutos primeros—de sus investigaciones se habrían de convertir en hermosas realidades. Pero el Señor tenía otros planes sobre él. El P. GARCIA ASENSIO comenzó sus actividades publicitarias con un estudio de tesis doctoral sobre las antinomias del conocimiento humano y la analogía. Alrededor de este tema fue prolongando su investigación, lo mismo que en sus actuaciones en Congresos o reuniones filosóficas, orientado siempre hacia el problema de la unidad del hombre, el más hondo y originalmente sentido por el.

Su labor de cátedra participaba de la bondad y curiosidad de su espíritu. La filosofía tuvo para él un sentido de conquista personal y un algo de iluminación, que vibraba ingenuamente en sus palabras.

He aquí sus trabajos filosóficos ya publicados o en curso de publicación:

1) *Huellas de espíritu en "mi" sensación "humana"*, PENSAMIENTO, 9, 1953, 177-97.
2) *Antinomias del conocimiento humano y Analogía*. Excerpta ex dissertatione ad Lauream in Facultate Philosophica Pontificiae Universitatis Gregorianae. Oña, 1955, p. 45.
3) *Antinomias del conocimiento humano y Analogía*, PENSAMIENTO, 12, 1956, 5-24.
4) *Antinomias del conocimiento humano y Analogía en su aspecto práctico*, PENSAMIENTO, 12, 1956, 203-14.
5) *Hacia la unidad de la Escolástica*, Pensamiento, 13, 1957, 263-96. (Se trata de su ponencia en las Primeras "Conversaciones Pensamiento" que se tuvieron en Comillas el año 1955. En las Terceras "Conversaciones Pensamiento", celebradas este mismo año de 1960 en San Cugat del Vallés, intervino por última vez el P. PEDRO GARCIA ASENSIO con una relación breve a propósito de las "implicaciones metafísicas del asentimiento humano".
6) *Síntesis de lo sensible y de lo intelectivo en el conocer humano*, PENSAMIENTO, 15, 1959, 109-34.

Además, dejó preparado ya para la imprenta un libro, cuyo título es: *La razón como horizonte. Estudio psicológico sobre las dos vertientes, intelectual y sensible, del conocer humano*, que se epublicará, D. M., el año próximo en la colección LIPE.

PENSAMIENTO siente vivamente la desaparición inesperada de su fiel colaborador y le dedica este recuerdo cordial de gratitud y de admiración. Descanse en la Paz del Señor.

Sexta Semana Española de Filosofía. Convocada por el Instituto "Luis Vives", de Filosofía y por la Sociedad Española de Filosofía se celebrará la Sexta Semana Española de Filosofía los días 4 al 9 de abril de 1961, sobre el tema: *Lo social en la vida humana*. Este tema general se escinde en los cinco apartados siguientes, que se distribuirán para su estudio en cada uno de los cinco días de la Semana:

1.° Ontología de lo social.
2.° La comunicación interpersonal en la convivencia humana.

3.ª La convivencia en su forma de comunicación histórica, especialmente en lo cultural.
4.ª Lo moral y lo jurídico en lo social.
5.ª Lo social en su modalidad política nacional e internacional.

Estudiado cada uno de estos temas por un ponente previamente designado podrán colaborar los semanistas o bien con *intervenciones* o con *comunicaciones*, según se acomoden o no a lo expuesto por el ponente. La correspondencia pertinente a la Semana debe dirigirse al: señor Secretario de la Sexta Semana de Filosofía. Instituto "Luis Vives", de Filosofía. Serrano, 127. Madrid-6.

Sociedad Española de Filosofía. Durante el pasado curso la Sociedad Española de Filosofía ha celebrado con más o menos regularidad sus sesiones de estudio, entre las que notamos primeramente la *Sesión Solemne* celebrada el 11 de diciembre para conmemorar el nacimiento de los filósofos E. Husserl y H. Bergson, con intervención de los señores doctor don Juan Zaragüeta, que trató sobre "la intuición en la filosofía de Bergson" y del doctor don José M.ª Rubert Candau, que trató sobre "La intuición factor básico y esencial en la Fenomenología de E. Husserl". En otras sesiones ordinarias disertaron el doctor don Oswaldo Marquet el 26 de febrero sobre: "Meditaciones Husserlianas. El descubrimiento del plano transcendental"; el 28 de marzo el doctor don Fernando Montero Moliner sobre: "Esencia y enigma", y el 15 de junio el doctor don Rafael Gambra Ciudad sobre: "*Engagement y Apprivoisement*. Un nuevo concepto de la relación entre el sujeto y la vida".

Sociedad Española de Filosofía e Historia de la Ciencia. En los primeros meses de este año quedó fundada la Sociedad Española de Filosofía e Historia de la Ciencia, domiciliada en el Instituto "Luis Vives", de Filosofía, Departamento de Filosofía e Historia de la Ciencia, Serrano, 127. Madrid. Es uno de sus principales objetivos estrechar las relaciones entre los diversos grupos y centros que ahora se ocupan de los fundamentos de la Ciencia y de la relación entre Ciencia, Filosofía e Historia. Además la Sociedad busca dar un impulso a la Preología, es decir, al estudio científico del futuro humano. Ha quedado constituída la junta, cuyo presidente efectivo es don Pedro Laín Entralgo y su secretario don Norman Barraclough Valls.

El Instituto Filosófico de Balmesiana (Barcelona) inauguró las actividades del Curso con una conferencia del reverendo doctor don Ramón Roquer sobre el tema: "Escarmiento de la filosofía contemporánea". Durante el curso se tuvieron las conferencias siguientes: "Filosofía de la iniciativa privada. Consecuencias morales del subdesarrollo económico y del paternalismo cívico.", por don Juan Vidal Gironella; "El Ser en la filosofía de Heidegger; Grandeza y límites"; por el R. P. Johannes B. Lotz, S. I.; "Teología de la Historia y antihistorismo de San Agustín", por el doctor Jules Chaix-Ruy. Se tuvieron además dos cursillos durante el año; uno de *Lógica Simbólica* a cargo del R. P. Ramón de Rafael, S. I.; y otro de cuestiones selectas de Filosofía, en que disertaron sobre: "¿Es posible un filosofar sin supuesto?", el doctor Luis Cuéllar Bassols; "Algunas consideraciones en torno al equilibrio psicosomático", el reverendo padre Joaquín Aragó, S. I.; "Existencia e Historia", el R. P. Eusebio Colomer, S. I.; "Intencionalidad y finalidad", el doctor Jaime Bofill.

El Instituto Nacional de Psicología aplicada y Psicotecnia ha reanudado durante el presente año las conferencias del *Curso sobre Vocación* con los siguientes temas y conferenciantes: "La vocación musical", por don Oscar Esplá; "Vocación y situación", por don Julián Marías; "Etica de la vocación", por Luis L. Aranguren"; "La vocación artística", por don E. Lafuente Ferrari; "La vocación docente", por don P. Laín Entralgo.

La Universidad de Valladolid ha organizado durante el pasado curso, bajo la dirección de los catedráticos, A. Díez Blanco y P. Gómez Bosque, un "Studium Generale", en que ampliamente se ha discutido el tema: "Las categorías de la naturaleza y el tiempo" (discusión en torno a Kant). Han colaborado de modo especial catedráticos y doctores de otros centros y especialidades.

LIBROS RECIBIDOS

N. B.—Sólo nos comprometemos a publicar recensión de los libros cuyo contenido cuadre con los fines específicos de nuestra Revista.
Los libros para recensión deberán remitirse a PENSAMIENTO: Pablo Aranda, 3. Madrid (6).

De los autores:

FERREIRA DA SILVA, COSTODIO, A.: *Teses fundamentais da Gnoseologia de Pedro da Fonseca.* Lisboa, 1960. 125 págs. 22 × 14 cm.

De los editores:

* Beauchêsne. Rue des Rennes 117. Paris.

GRENET, PAUL-BERNARD: *Pierre Theilhard de Chardin, ou le philosophe malgré lui.* París, 1960. 263 págs. 19 × 14 cm. 9,90 NF.

* Biblioteca apostólica Vaticana. Città del Vaticano.

CERULLI, ENRICO: *Scritti teologici etiopici dei secoli* XVI-XVII. II. *La Storia dei Quatro Concili ed altri opuscoli monofiti.* Roma, 1960. 25 × 17 cm.

* Bottega d'Erasmo; Via G. Ferrari, 9. Torino. Italia.

MAZZANTINI, CARLOS: *Filosofia e Storia della Filosofia.* Torino, 1960. 22 × 16 cm.

* Biblioteca de Autores Cristianos. Mateo Inurria, 15. Madrid (16).

ROYO MARÍN, ANTONIO, O. P.: *Teología de la caridad.* Madrid, 1960. XII y 686 págs. 20 × 13 centímetros. 100 ptas.

SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Suma Teológica* XI Tratado del Verbo encarnado. Versión bajo la dirección del P. Francisco J. Ayala, O. F. Introducción por el P. Manuel Cuervo, O. P., Madrid, 1960. XXII y 963 págs. 20 × 12 cm. 115 ptas.

* Departamento Editorial. Ministerio de Cultura. San Salvador. El Salvador, C. A.

BONILLA ABELARDO: *Conocimiento, verdad y belleza.* San Salvador, 1958. 74 págs. 20,5 × 15 cm.

* Descleé de Brouwer. 22, quai au Bous, Bruges, Bélgica.

LEBACQZ, JOSEPH, S. I.: *Livre Arbitre et jugement.* Louvain, 1960. 108 págs. 23,5 × 15 cm. 120 FB.

* Ernst Reinhardt Verlag. Sommergasse 47. Basel. Suiza.

FLACH, WERNER: *Negation und Andersheit.* Ein Beitrag zur Problematik der Letzimplikation. München-Basel, 1959. 80 págs. 15,5 × 23,2 cm. 6,8 Fr. s.

WAGNER, HANS: *Philosophie und Reflexion.* München-Basel. 1959. 423 págs. 15,5 × 23,2 centímetros. 26 Fr. s.

* Ed. Fax. Zurbano, 80. Ap. 8001. Madrid.

BEUMER, JOHANNES, S. I.: *El camino de la fe.* Trad. de C. Ruiz Garrido. Madrid, 1960. 208 páginas 20 × 12 cm. 45 ptas.

BRUGAROLA MARTÍN, S. I.: *La libertad sindical en el mundo.* Madrid, 1960. 244 págs. 20 × 12 centímetros. 45 ptas.

ORAISON, MARC: *La unión de los esposos.* Trad. de P. Meseguer, S. I. Madrid, 1960. 248 páginas 20 × 12 cm. 50 ptas.

POUCEL, VÍCTOR: *Apología del cuerpo.* Prefacio de Paul Claudel. Trad. de C. Ruiz Garrido. Madrid, 1960 312 págs. 20 × 12 cm. 65 ptas.

ROOS HEINRICH, S. I.: *Soren Kierkegaard y el catolicismo.* Trad. de Javier Oyarzum. Madrid, 1960. 112 págs. 20 × 12 cm. 25 pesetas.

SEMMELROTH, OTTO, S. I.: *Dios y el hombre al encuentro.* Trad. del alemán, por C. Ruiz Garrido. Madrid, 1960. 352 págs. 20 × 12 cm. 70 ptas.

SNOECK, ANDREAS, S. I.: *Confesión y Psicoanálisis.* Con un estudio adicional sobre *Culpa y Nemesis*, de J. M. Hollebach, S. I. Trad. de C. Ruiz Garrido. Madrid, 1960. 208 páginas 20 × 12 cm. 50 ptas.

ZABALLONI, ROBERTO, O. F. M.: *La libertad personal según la psicología de la conducta humana.* Trad. de I. Fábregas, S. I. Madrid, 1960. 352 págs. 20 × 12 cm. 75 ptas.

ZAMARRIEGO TOMÁS, S. I.: *Tipología sacerdotal en la novela contemporánea.* Madrid, 1960. 158 págs. 20 × 12 cm. 35 ptas.

* Fondo de Cultura económica. Avda. de las Universidades, 975. D. F. México, 12.

HARTMAN, ROBERT: *La estructura del valor.* Fundamentos de la axiología científica. México. 1959. 333 págs. 15 × 22 cm.

* Ed. Gredos. Benito Gutiérrez, 26. Ap. 8021. Madrid.

MONTERO MOLINER, FERNANDO: *Parménides*. Madrid, 1960. 226 págs. 13,5 × 11,5 cm.
* Herder. Avda. José Antonio, 591. Barcelona.

NEWMAN, JOHN HENRY: *El asentimiento religioso*. Trad. de José Vives, S. I. Barcelona, 1960. 421 págs. 14,4 × 22,2 cm. 135 ptas.

WIKONHAUSER, ALFRED: *Introducción al Nuevo Testamento*. Versión por Daniel Ruiz Bueno. Barcelona, 1960. 419 págs. 14,4 × 22,2 cm. 165 ptas.
* Verlag W. Kohlhammer. Urbansstrasse, 12-14. Stuttgart O Alemania.

HONIGSWALD, RICHARD: *Von Erkenntnistheoretischen Gehalt alter Schöpfungserzählungen*. Stuttgart, 1957. 191 págs. 23 × 15,5 cm.
* Librería Ed. della Pont. Univ. Gregoriana. Piazza della Filotta, 4. Roma.

GONZÁLEZ CAMINERO, NEMESIUS: *Historia Philosophiae. I. Philosophia antiqua*. Prima Pars. Romae, 1960. 22 × 15 cm. 2 200 liras.
* Librería Editrice Scientifica. Corso Umberto I, 38-40. Napoli. Italia.

PETRUZZELLIS, NICOLA: *Meditazioni critiche*. Napoli, 1960. 341 págs. 22 × 14 cm.
* Libreria Editrice Salesiana. Via Marsala, 40 Roma (302).

BARALE, PAOLO; MUCIO GIUSEPE: *Il divino nella Natura e nella Intelligenza, secondo S. Tommaso*. Roma, 1960. 55 págs. 16 × 23 cm. 300 liras.
* The Marquette University Press. 1131 Wisconsin. Avenue Milwaukee, 3. Estados Unidos.

HAMM, VICTOR M.: *Language, Truth and Poetry*. Milwaukee, 1960. 18 × 11 cm. 88 páginas. 2,50 Dolls.
* Max Hueber Verlag. Amalienstrasse 77,79, München, 13. Alemania.

KEIBALCH, WILHELM: *Einübung ins philosophischen Denken*. München 1960. 180 págs. 20,5 × 14,5 centímetros. 9,80 DM.
* El Mensajero del Corazón de Jesús. Ap. 73. Bilbao.

VRIES DE, JOSEF: *Teoria del conocimiento del materialismo dialectico*. Trad. de J. A. Manchaca. Bilbao, 1960. 156 págs. 21 × 15 cm.
* Presses Universitaires de France 108 boulevard Saint-Germain. Paris.

BRUN, JEAN: *Platón et l'Académie*. Paris, 1960. 128 págs. 11 × 17,5 cm.

COMBÈS, JOSEPH: *Valeur et liberté*. Paris, 1960. 107 págs. 19 × 12 cm. 3,60 NF.

MOREAU, JOSEPH: *L'horizon des esprits*. Paris, 1960. 135 págs. 23 × 14 cm. 8 NF.
* Ed. Punta Europa. Montalbán, 14. Madrid.

RAMÍREZ, SANTIAGO: *Ortega y el núcleo de su filosofía*. 64 págs. Madrid, 1959. 11 × 19 centímetros. 20 ptas.
* Ediciones Rialp. Preciados, 35. Madrid (13).

MARQUET, OSWALDO: *Dinámica del saber*. Madrid, 1960. 328 págs. 12 × 20 cm.
* Springer Verlag. Heidelberger Platz, 3. Berlin (W). Alemania.

SCHMIDT, H. ARNOLD: *Matematische Gesetze der Logik*. I. *Vorlesungen über aussagenlogik*, Berlin, 1960. XXIV y 555 págs. 15 × 23 cm. 74,50 DM.
* Walter de Gruyter. Genhiner Strasse 13. Berlin W, 35. Alemania.

LEHMANN, GERARD: *Geschichte der Philosophie*. XI. *Die Philosophie im ersten Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts*. II. Berlin, 1960. 114 págs. 15,5 × 10,5 cm. 3,60 DM.

VON WIESE, LEOPOLD: *Soziologie. Geschichte und Hauptprobleme*. Berlin, 1960. 175 páginas. 15,5 × 10,5 cm.

INDICES DEL VOLUMEN 16 (1960)

Artículos

	Páginas
Basabe, Fernando, S. I.: Teoría tomista de la causa instrumental y la crítica suareciana	5- 40
Basabe, Fernando, S. I.: Exposición suareciana de la causa instrumental	189-223
Benavides, Carlos, S. I.: Simpatías filosóficas de William James	317-330
Dúe, Antonio, S. I.: Evolución cósmica	41- 48
Gómez Caffarena, José, S. I.: "Analogía del ser" y dialéctica en la afirmación humana de Dios	134-174
Muñoz, Jesús, S. I.: El P. Salvador Cuesta, filósofo	271-288
Puigrefagut, Ramón, S. I.: Unicidad substancial del mundo anorgánico	49- 68
Roig Gironella, Juan, S. I.: El principio metafísico de finalidad a través de las obras de Santo Tomás	289-315
Roldán, Alejandro, S. I.: Naturaleza y substancia	175-188
Roldán, Alejandro, S. I.: Modos de conocer	441-468
Sanz Criado, Luis M.: La estructura del "cuerpo celeste" según Santo Tomás de Aquino	403-440

Notas, textos y comentarios

Alcorta, José Ignacio: El valor, fundamento y expresión de la libertad	232-237
Gómez Nogales, Salvador, S. I.: Coloquio internacional sobre historia de la Filosofía Musulmana	225-232
Ibáñez, Julián, S. I.: En el centenario de "El origen de las especies"	81- 90
Mayor, Domingo, S. I.: Heráclito ¿"Ekpyrosis"?	69- 80
Quirós, Carlos: Averroes	331-347

BIBLIOGRAFÍA

I.—Libros.

Págs.

ALEJANDRO, J. M.: En la hora crepuscular de Europa *(J. Jiménez)* 485
Analecta gregoriana. Vol. LXVI. Studi filosofici intorno all'Esistenza, al Mundo, al Trascendente *(J. de los Ríos)* 239
ARMBRUSTER, L. S. I.: Objekt und Transzendenz bei Jasper *(L. Martínez G.)*. 363
BAGOT, J. P.: Connaissance et amour. Essai sur la philosophie de Gabriel Marcel *(E. Colomer)* 111
BARÓN, R.: Science et sagesse chez Hugues de Saint-Victor *(J. Gómez Caffarena)* 481
BERGOUNIOUX, F., GOETZ, J., S. I.: Les Religions des Préhistoriques et des Primitifs *(D. Mayor)* 126
BIOT, R.: Pussiere Vivante *(J. de los Ríos)* 124
BRICEÑO, A.: Disputaciones metafísicas *(L. Martínez G.)* 121
CAMPANELLA, T.: De Sancta Monotriade. Cristologia. Inediti. *(L. Martínez G.)*. 121
CATURELLI, A.: Cristocentrismo *(A. Fabrat)* 365
IDEM: Donoso Cortés. Ensayo sobre su filosofía de la historia *(C. Valverde)*. 127
La Collaboration philosophique (A. Fabrat) 366
COLLING, A.: Histoire de la Musique Chrétienne *(J. de los Ríos)* 369
COPLESTON, F., S. I.: A History of philosophy. IV. Descartes to Leibnix. V. Hobbes to Hume *(L. Martínez G.)* 110
IDEM: Filosofía contemporánea *(J. Roig Gironella)* 131
CONRAD-MARTIUS, H.: Das Sein *(L. Martínez G.)* 362
Contributi dell'Istituto di Psicologia *(L. M.)* 479
CORTE, I.: Satan, l'adversaire *(J. de los Ríos)* 369
CHRISTIANI, CH.: Bréve Histoire des Hérésies *(J. de los Ríos)* 493
IDEM: Nos raisons de croire *(J. de los Ríos)* 494
CRUZ HERNÁNDEZ, M.: Historia de la Filosofía Española. Filosofía Hispano-Musulmana *(S. Gómez Nogales)* 355
CUTTAT, J.: La rencontre des Religions *(A. Fabrat)* 365
D'ARCY, M.: Comunismo y cristianismo *(J. M. Alejandro)* 364
DAUJAT, S.: La Grace et nous Chrétiens *(J. de los Ríos)* 368
DI NOTO, A., O. F. M.: L'evidenza di Dio nella Filosofia del secolo XIII *(J. Gómez Caffarena)* 367
DOLCH, H.: Kausalität in Verständniss des Theologen und der Begründer neuzeitlicher Physik *(S. Gómez Nogales)* 358
DRIOTON, E.: Les Religions de l'Orient Ancien *(J. de los Ríos)* 123
ECOLE, J.: La metaphysique de l'être dans la philosophie de Louis Lavelle *(L. Martínez G.)* 476
Enciclopedia Filosófica (L. Salcedo) 349
FABRÈGUES, J. DE: Le Mariage chrétien *(I. González)* 125
FABRO, C.: Dall'essere all'esistente *(L. Martínez G.)* 477
La fenomenologia. Atti del XI Convegno del centro di Studi filisofici tra professori universitari *(J. M. Díez-Alegría)* 480
FICHERA, G.: Il problema del cominciamento logico e la categoria del devenire in Hegel e nei suoi critici *(L. M.)* 477
GARDET, L.: Connaître l'Islam *(L. S.)* 492
GENTILE, G.: Opere. Vol. XXXI-XXXIV *(L. Martínez G.)* 118
GIERS, J.: Die Gerechtigkeitslehre des jungen Suárez *(J. Hellín)* 97
DE GREEF, E.: Psychiatrie et Religion *(A. Roldán)* 115
GUTIÉRREZ GARCÍA, J. L.: Doctrina pontificia. II. Documentos políticos *(L. Salcedo)* 130
HASSELVERT, R.: El misterio de la Iglesia *(L. Salcedo)* 368
HERRERA ORIA, A.: Verbum Vitae. La palabra de Cristo. X. *(L. Salcedo)* ... 129
HÖFFNER, J.: La ética colonial española del Siglo de Oro. Cristianismo y dignidad humana *(J. M. Díez-Alegría)* 469

Págs.

IBEAS, B. O. S. A.: Problemas sociales *(I. González)* 128
IRIARTE, J. S. I.: Pensares y pensadores *(J. Jiménez)* 367
JIMÉNEZ URRESTI, T. I.: Estado e Iglesia. Laicidad y confesionalidad del Estado y del Derecho *(I. González)* 483
JOLY, E.: Qe'est-ce croire *(J. de los Ríos)* 124
KANT, E.: De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis *(L. Martínez G.)* 475
KORVIN-KRASINSKI, C.: Uber die Krisis des modernen Sonderiegentunsbegriffes *(J. Gerardo)* 482
LECLERCQ, J.: Le Chrétien devant la planétarisation du monde *(L. S.)* 490
LEDRE, CH.: La Franc-Maçonnerie *(J. de los Ríos)* 125
LEMAITRE, J.: Hindouisme ou Santana Dharma *(J. de los Ríos)* 124
LEROY, A.: Naissance de l'art chrétien *(J. de los Ríos)* 368
LOTZ, J. B.: Das Urteil und das Sein *(J. Gómez Caffarena)* 103
MAINE DE BIRAN: Journal. III. Agendas, Carnets et Notes *(L. Martínez G.)*. 371
MANNO, A.: L'esistencialismo di J. P. Sartre *(J. M. Alejandro)* 247
IDEM: Sul rapporto tra le idee e Dio in Platone *(C. Valverde)* 127
MUGNIER, R.: Le problème de la vérité *(J. M. Alejandro)* 364
DE MURALT, A.: L'idée de la Phénoménologie *(J. M. Alejandro)* 487
NATORP, P.: Philosophische Systematik *(L. Martínez G.)* 117
OWENS, J.: St. Thomas an the Future of Metaphysics *(J. Gerardo)* 248
PALMÉS, F. M.: ¿Cómo informar sobre la personalidad propia y ajena? *(S. Gómez Nogales)* 485
PASTORE, A.: Logicalia. Saggi di Logica e di Filosofia della Scienza *(L. S.)*. 488
PEREÑA VICENTE, L.: Misión española en América *(J. M. Díez-Alegría)* 480
PÉREZ RUIZ, F.: El concepto de filosofía en los escritos de Platón. Filosofía y Sabiduría *(D. Domínguez)* 246
PIEPER, J.: Uber den Begriff der Tradition *(J. Gerardo)* 371
QUILES, I.: Más allá del existencialismo (Filosofía insistencial) *(D. Domínguez)*. 244
RAHNER, K.: Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin *(L. Martínez G.)* 360
RÉTIF, A.: Catholicité *(J. de los Ríos)* 369
REY ALTUNA, L.: La inmortalidad del alma a la luz de los filósofos *(L. Martínez G.)* 120
RODRÍGUEZ, F.: Doctrina pontificia. III. Documentos sociales *(L. Salcedo)* ... 131
ROTHSTEIN, J.: Communication, Organization and Science *(J. Echarri)* 484
RUBERT Y CANDAU, J. M.: Fundamento constitutivo de la moral *(J. M. Díez-Alegría)* 474
RUNES, D.: A book of contemplation *(J. Gerardo)* 370
IDEM: Letters to my God *(D. Mayor)* 492
SCHOPENHAUER, A.: The World as Will and Representation *(L. Martínez G.)*. 117
SCHOTTALAENDER, R.: Theorie des Vertrauens *(L. M.)* 478
SCHÜTZ, L.: Thomas-Lexikon *(L. Martínez G.)* 119
SOLOWJEW, W.: Deusche Gesamtausgabe der Werke, von... *(J. Gerardo)*. 370
SVOBODA, K.: La estética de San Agustín y sus fuentes *(L. Martínez G.)* ... 122
TODD, J. M.: Las fuentes de la moral *(I. González)* 128
TOLEDANO, A. D.: L'Anglicanisme *(J. de los Ríos)* 494
SANTO TOMÁS DE AQUINO: Suma teológica. Ed. bilingüe. Tomo III *(J. Hellín)*. 129
TYMIENIECKA, A. T.: Essence et existence. Essai sur la philosophie de Nikolai Hartmann et Roman Ingarden *(J. Roig Gironella)* 107
VALVERDE, J. M.: Cartas a un cura escéptico en materia de arte moderno *(L. Salcedo)* 493
WELTE, B.: La foi philosophique chez Jaspers et Saint Tomas d'Aquin *(L. Martínez G.)* 482
WINDELBAND, W.: History of Ancient Philosophy *(L. M.)* 478
ZABALLONI, R., O. F. M.: Educación y personalidad *(A. Roldán)* 489

II.—*Revistas.*

	Págs.
Historia de la Filosofía	249
Introducción a la Filosofía, Criteriología, Filosofía de las Ciencias, Metafísica, Teología Natural	372
Estética, Psicología, Ética, Filosofía del Derecho y de la Historia	494

III.—*Literatura filosófica española e hispanoamericana* ..... 384 y 503

CRÓNICA .....133, 261, 395 y 525

INDICE ONOMASTICO

Indice general de los autores citados en el texto y de los reseñados en las secciones bibliográficas. Las cifras entre corchetes [ ] remiten a los números de orden de la "Literatura Filosófica", páginas 384-93 y 503-524.

A

Abbagnano, N., 241 [436].
Abbé, J., 242.
Abraham, 341 [186].
Abranches, C., 265, 267 [437].
Abu-Hamid, 345.
Abu-l-ma-câli, 347.
Abu Ridah, 228, 231.
Abu-Salt, 357.
Acheroff, M. [231].
Acosta, J. de, 473.
Acton, H. B., 251.
Adán, 447.
Adelardo de Bath, 228.
Adás Castro, G. [584].
Adler, A. [472, 704, 519].
Adúriz, J., 368.
Agassit, L., 92.
Agazzi, A. [520].
Agudo, V. L., 130.
Aguirre, E. de [473, 474].
Agustín (San), 53, 120, 122, 123, 127, 128, 161, 168, 280, 284, 351, 353, 367, 469, 471, 472, 489, 526 [46-70].
Agustín Triunfo, 470, 472.
Albareda, 399.
Alberca, R. [342].
Alberoni, F., 479.
Albertini, F., 194.
Alberto Magno (San), 144, 166, 225, 249, 354, 408.
Albrecht, W., 245.
Alcabé, 134.
Alcayde Vilar, F. [750].
Alcmeón, 76.
Alcortz, J. L., 266, 395, 396, 399 [243, 608, 619].
Aleixandre, V. [163].
Alejandro VI, 473.
Alejandro, J. M., 364, 372, 385, 397, 399 [781].
Alexander, F. [567].
Al-Farabi, 228, 230, 356.
Alfonso el Sabio [82].
Algacel, 228, 331, 333, 336, 341, 345, 356.
Alkindi, 227, 356.
Almeida, de, 267.
Alonso, M., 229, 230, 354, 357 [71, 88, 163].
Al-Sîd de Badajoz, 357.
Alsina Clota, J. [783].
Alvarado, F. [202, 204].
Alvarado, R. [193, 475, 476].
Alvarez, D., 12, 14, 25.
Alvarez de Linera, A. [8, 459, 490, 680, 773].
Alvarez, M., 261.
Alvarez de Miranda, A [370].
Alvarez Romero, C. J. [214].
Alvarez Turienzo, S., 496 [438, 784, 748].
Alvarez Villar, A. [569].
Alvarez, W. C. [568].
Alvaro Pelayo, 470.
Alvaro de Toledo, 430, 433, 435, 436, 440.
Amerio, R., 121, 122.
Amine, O. [84].
Ammonio Sakkas [38, 39].
Amor Ruibal, A., 275, 277, 278, 285 [213].
Anawati, G., 226, 228, 230, 231.
Anaxágoras, 70, 71, 75, 80, 414.
Anaximandro, 61, 66, 80.
Anaximenes, 50.
Ancona, L., 479 [592].
Andrade, A. de [175].
André, H., 242.
Andrés de P. de Mallorca [116].
Anitua, S. de [786].
Ansermet [758].
Antich, I. [582].
Antonelli, M. T., 263, 481.
Antonino de Florencia (San), 471, 472.
Antonio M.ª Claret (San), 285.
Aparicio, F. [547].
Aparicio, J. [734].
Aragó, J. M., 395, 526 [245].
Aragón, 97.
Aranguren, J. L., 526 [371, 372, 609].
Arcos, L. de los [10].
Arévalo Bilbao, P. J. [40].
Argyll (Duque de), 91.
Aristóteles, 28, 46, 51, 52, 70, 79, 123, 145, 151, 157, 158, 161, 177, 178, 182, 225, 228, 229, 231, 245, 249, 253, 264, 266, 276, 290, 292, 295, 300, 311, 349, 354, 356, 357, 380, 382, 397, 399, 409-440 (*passim*), 448, 470, 487, 501, [32, 33, 97].
Armand, L. [231].
Armas, G. [51].
Armbruster, L., 363.
Armellada, B. [133].
Arnaldich, L. [477].
Arnou, R., 244, 464.
Aróstegui, A. [752].
Arroyo, M., 489 [746].
Arrúbal, P. de, 194.
Artadi, V., de [581].
Arteaga, E. [179].
Artigas, J. [705].
Asa Gray, 92.
Asín Palacios, M., 225.
Auhofer, H. [206].
Avempace, 357.
Averroes, 225, 227-330, 345, 346, 353, 356, 357, 399, 404, 408, 417, 429, 440 [90, 91].
Avicebrón, 423.
Avicena, 225, 228-231, 354, 356, 357, 408 [88, 89].
Ayala, F., 499 [622, 787].
Ayer, A. J., 376.
Ayuda Morales, J. [706].
Aznar, S., 499 [383].
Azorín [373].

B

Baader, F., 53.
Bacelar, F., 266.
Bach, G. R. [585].
Bach, J. S., 369.
Bachelard, G. [521].
Bacon, F., 359, 360.
Baer, K. E. von, 92.
Bagolini, L., 480.
Bagot, J. P., 111.
Baig Baños, A. [371].
Balfour, M. J., 62.
Bally, G. [753].
Balmes, J., 133, 285, 377 [205-208].
Balthasar, H. U. von [788].
Baltzer, J. B., 92.
Banfi, A., 375.
Báñez, D., 6, 12-15, 97, 473.
Baquero, M. G. [774].
Bar Hiyya Ha-Barceloni, 4. [87].
Barjau Riu, E. [264].
Barón, R., 481.
Barone, 353.
Barraclough, G. [789].
Barraclough Valls, N., 526.
Barré, R. [681].
Barth, K., 477.
Barth, T. [93].
Barthol, R. P. [586].
Bartina, S., 135.
Bartolomei, T. M., 499.
Basabe, F., 25.
Basave Fdez. del Valle, A. [149].
Bashir, M. [587].
Basilio (San), 168 [46].
Bastardas, I. [48].
Batlle, R., 395.
Batllori, M., 153, 399, 400.
Battaglia, F., 350, 351, 355.
Baudoin Ch. [522].
Baungarten, F. [599].
Bausani, A., 23.
Bausola, A., 254.
Bauçà, G., 399.
Bayon Chacón, G. [682].
Becano, M., 194.
Beccaria, G. B., 256.
Becher, E., 53.
Beecher, C. E., 93.
Beethoven, 369.
Belaúnde, C. H. [647].
Bellezza, 118, 119.

Bellido, J., 404, 406, 407.
Bello, A., 121.
Beltrán de Heredia, B. [277].
Benavente, J., 367 [374].
Benda, J., [215].
Benedicto XIV, 131.
Benedicto XV, 131.
Beneyto, J. [623].
Benito y Durán, A. [46, 94].
Benzo Mestre, M. [478].
Beraza, B., 194, 196.
Berdiaeff, N., 247 [275, 276].
Berger, G., 354.
Bergés, C. [170].
Bergier, E. [570].
Bergounioux, F. M., 126, 127.
Bergson, H., 136, 137, 251, 252, 321, 323, 326, 327, 366, 526 [277-279].
Bergson (hija), 137.
Bergua, J. B. [24, 26, 37].
Berkeley, 110, 111.
Bernal, J. D. [523].
Bernardo (San), 53, 469.
Bernays, 250.
Bernis, F. [479].
Betancour, C. [216].
Beteson, W., 92.
Beth, E. W., 250.
Bethe, H. A., 44.
Betti, M., 61.
Beus, J. G. de [740].
Bianco, J. [299].
Biemel, W. [235].
Biermann, 44.
Bilbao Arístegui, P. [374].
Billuart, C. R., 25.
Binchy, 260.
Biot, R., 124.
Blanco Piñán, S. [524].
Blánquez, A. [36].
Blondel, 254 [476, 478].
Blumenfeld, W. [525].
Bochenski, I. M., 149, 249.
Boehm, R., 252.
Boesch, E. [600].
Bofill, J., 395, 444, 526.
Bogliolo, L., 244.
Böhme, J., 117.
Bois-Reymond, Du, 93.
Boix (Dom Maur M.) [343].
Bolzan, J. E. [344].
Bonafede, G., 400 [52, 53, 707].
Bondi, 41, 43, 46.
Bonetti, A., 254.
Bongioanni, F., 480.
Bonifacio VIII, 470.
Bonilla, A. [387].
Bonomelli, M., 92.
Bontadini, G., 380.
Born, M., 51, 65 [791].
Borrajo Dacruz, E. [624].
Bortolaso, G., 480.
Bosio, G., 176.
Bossuet, 110.
Bousquet, J. [708].
Bowditch, H. P., 320.
Braasch, A. H., 93.
Bracantiano, E., 366.
Braceland, F. J. [571].
Brampton, C. K. [112].
Brandmueller, J., 51, 66.
Brandt, P. [754].
Breda, H. L. van, 480, 481.
Brengelmann, J. C. [588].
Brenes, V. [317].
Briceño, A., 121.
Brie, R. [775].
Brieger, 69.
Brockelmann, C., 227.
Brodie Innes, J., 89.
Browing, 328.
Brown, St. J. [439].
Brown, T., 319.
Bruck, E. [7].
Brugarola, M. [625, 683].
Brugger, W., 165, 243.
Brunello, 481, 496.
Brüning, W. [792].
Brunner, A. [648, 794].
Bruno, G., 53, 56.
Brunschvicg, L., 244.
Bruyère, J. de la [170].
Bruyne, E. [72].
Büchel, W., 406.
Bucher, Z., 406.
Buck, J. M. [709].
Buda, 117.
Budde, F., 406.
Buechner, L., 56.
Buenaventura (San), 354, 408.
Bueno Martínez, G. [168].
Buffier, C. [169].
Bugeda, J. [640].
Bull, N. [527].
Burdock, E. I. [498].
Burnet, J. 70, 73.
Bussolini, J. [18].
Bustamante y Rivero, J. M. [628].
Butler, 111.
Buyse, R. [710].
Buytendijk, F. J. J. [528].
Buzzetti, V., 256, 257.

C

Caba, P. [440].
Caballero, F., 469.
Cabezudo, 6.
Cabrera, 6.
Cabreros de Anta, M. [664].
Caldas, F. S. [180].
Calderón, P., 352.
Calleja, A. [422].
Callus, D. A., 228, 229.
Caló, 351.
Calogero, 375.
Calmón, 261, 267.
Camargo Hernández, C. [665].
Camón Aznar, J. [441, 755].
Campanella, T., 53, 121, 122, 489 [129].
Campo, S. del [634, 830].
Campo Moreno, J. [689].
Camporeale, I., 450-452, 458.
Camus, A. [280, 281].
Canestrini, G., 93.
Canivet, N. [589].
Cannabrava, E. [249].
Cano, M., 460.
Cantón [751].
Capánaga, V. [54, 345, 795].
Capellini, A., 479.
Capmany, J., 135.
Carabellese, 378.
Cardó, C. [35].
Carcano, F., 480-481.
Cardone, D. A., 366.
Carlini, A., 255, 353.
Carnap, R., 374.
Carnelli, D. [605].
Carnois, A. [529].
Carranza, B., 480.
Carrel, A., 367.
Carreras y Artau, J., 399, 400 [144].
Cartagena, J. de, 6.
Carus, V., 93.
Caruso, I. A. [282, 796].
Carvalho, 315.
Casado, F [55].
Casalone, P., 255.
Casas, M. G. [73, 390].
Casas Blanco, S. [213].
Casaubón, J. A. [236].
Cassou, 758.
Castaldo, R., 471.
Castelli, E., 350.
Caster, G. S. [480].
Castiglioni, G., 321-322.
Castro, A. [835, 842].
Castro, A. de, 498 [142].
Cattaneo, M. A., 260.
Caturelli, A., 127, 365 [209, 217, 305, 391].
Caullfry, M., 93.
Causinos, R., 189.
Cayetano (Card.), 6, 7, 14, 15, 20, 25, 145, 146, 149, 150, 153, 167, 472.
Cencillo, L. [442].
Ceñal, R. [443, 444].
Ceplecha, C. [346].
Cerdá, E. [572].
Cerejeira (Card.), 134.
Cermenati, M., 93.
Cerulli, 226.
Cesa-Bianchi, M., 479, 480.
Cesi, 413.
Chaix-Ruy, J., 128, 266, 481, 526.
Challaye, F. [610].
Chauchard, P., 373, 500.
Chaves Villa, H. [629].
Cherniss, 78.
Chevañer, J. J. [1, 278].
Chicharro Briones, E. [711].
Chisholm, R. M. [240].
Chossat, 278.
Cicerón, M. T., 53 [34].
Cilleruelo, L. [56, 57].
Cini, G., 350, 355.
Cirici Pellicer, A. [754].
Ciruelo, P. [138].
Clarke, F., 111.
Clavería, C. [318].
Condón, J. M., 266.
Cohen [830].
Coimbra, L. [67].
Colao, A. [166].
Colette, J. 250.
Colling, A., 369.
Collingwood, R. G., 259.
Collins, J. [187].
Colmenares, G. [666].
Colomer, E., 398, 399, 526 [41, 58, 95, 126, 445, 797].
Comte, A., 120, 251.
Conde, C., 163.
Conde Obregón, R. [573].
Condillac, 256.
Condorcet, P., 110.
Confucio [11].
Congar, P. [451].
Congar, Y., 470.
Conrad-Martius, H., 363.
Conrado de Megenberg, 470.
Contenau, G., 123.
Cope, E. D., 93.
Copete Lizarralde, A. [649].
Copleston, F., 110, 111, 131 [219].
Corallo, 489.
Cordeiro, A., 265.
Cordeiro Ramos, 262.
Córdoba, A. de, 473.

Coreth, 172, 240 [446].
Coronel Urtecho, J. [836].
Corte, 369.
Corte, N. [481].
Corts Grau, J. [667].
Costa Freitas, 266.
Costa Lópes, A. da, 377.
Cousineau, R. H., 381.
Coussinet, R. [712].
Covarrubias, D. de, 473, 480, 498 [140, 141].
Cramer, H. [422].
Craveiro da Silva, 266.
Crea, E., 355.
Crescenzo, G. de, 366.
Crescini, A., 374.
Crisipo, 52.
Cristiani, Ch., 493, 494.
Croce, B., 119, 349.
Crouzet, M. [798].
Crusafont, M. [482, 483].
Cruz Hernández, M., 136, 230, 263, 267, 355, 357, 358, [89].
Cuadrado García [693].
Cuéllar Bassols, L., 526.
Cuello Calón, E. [668].
Cuenot, L., 93.
Cuervo, M., 129.
Cuesta, S., 271-288 (*passim*) [394].
Cuevas, D. de las, 473.
Cunha, R. da, 266.
Cura, A del [109].
Curiel, A., 6.
Cushmann, H. E., 478.
Cuttat, J., 365.

D

Dalberg-Acton, J. E. E. [650].
Dallenbach, K. M. [574].
D'Alverny, 225, 228, 229, 231.
D'Amore, B., 481.
D'Ancona, U., 92.
Daniélou, J. [45].
Danilewski, N. J., 370.
Dante, 470, 471.
Dantec, F. de, 93.
D'Arcy, M., 364 [680].
Darder, P. [293].
Darwin, Ch., 56, 81-95, 487 [193-195, 471, 488].
Darwin, E., 84.
Darwin, F., 93.
Daujat, S., 368.
David, A., 500.
Dechanet, J. M., 466.
Deferer. J., 93, 243.
Deferrari, 120.
Defever, J., 480.
Delage, 93.
Delgado, H. [530].
Delhomme, J.: 251.
Delmas, 277.
Demócrito, 80, 478.
Dempf, A. [395].
Denis, H. [684].
Derisi, O. N. [59, 96, 97, 220, 255, 294, 423, 447, 499, 799].
Descartes, 54, 55, 110, 111, 250, 253, 263, 329, 354, 359, 360, 364, 476, 484 [166].
Descoqs P., 407, 408.
Desgabets, 354.
Detto, C., 93.
Deuringer, C., 97.
Deutsch, H. [531].
Dewey, J., 378 [250, 251].
Dezza, P., 256.
Díaz, G. [389].
Díaz Arnal, I. [713].
Díaz de Cerio, F., 256, 395, 397 [198].
Diderot, 55.
Dieckmann, H., 471.
Diels, H., 69, 77, 80.
Díez Alegría, J. M., 264 [378].
Díez Blanco, A., 52.
Díez del Corral, L. [659].
Díez Presa, M. [396].
Dilthey, G., 120, 236, 380 [197-200].
Dingle, H., 46.
Diógenes, Laercio, 74.
Dionisio Areopagita (*Pseudo*), 161-166, 168 [38, 113].
Djordjevic, J. [651].
Dobbelstein [582].
Dobzhansky, Th., 95 [484].
Dolç, M., 399, 400.
Dolch, H., 358, 360.
Domínguez, D., 263, 413.
Donoso Cortés, J., 127 [209].
Dorlodot, 93.
Dostoyevski, F. [189-192].
Driesch, H., 93.
Drioton, E., 123.
Dubois, P., 470.
Duchesne-Guillemin, S., 123.
Ducoin, G., 239.
Duhamel [800].
Dulude, H., 227.
Dunlop, D. M., 229.
Durán, M. [280].
Durando, 192, 263, 470 [111].
Durão, 267.
Duval-Bresson, R. [515].
Dyroff, A., 177.

E

Eastman, M. [685].
Echánove, C. A. [801].
Echarri, J., 265, 407 [460].
Echeverri Herrera, J. [802].
Ecole, J., 476.
Eddington, A., 71.
Edwars, J., 329.
Efrén de la M. de Dios [161].
Eimer, G. Th., 93.
Einstein, A., 50 [171, 283].
El-Ehwani Fouad, 227, 228, 231.
Elías, J. [575].
Eliot [174].
Elorduy, E. [38, 39].
Emerson, 329.
Empédocles, 52, 71, 76, 78, 300, 356, 413, 414.
Engels, F., 55, 251, 498.
English, O. S. [611].
Enrique de Gante, 107, 145, 157, 404 [108,109].
Enrique de Susa, 469, 472.
Ercilla J. de [98, 424, 500, 532, 533, 714, 715].
Erikson, E. H. [630].
Espinoza, 55, 56, 111, 232, 253, 263, 320, 492.
Espinosa, M. [803].
Esplá, O., 526.
Estades, H. [686].
Estal, G. del [60, 716].
Estapé, F. [681].
Estrada, J. M. de [301].
Estrada, R. [284].
Eudoxo, 52.

F

Fabrat, A. [295].
Fabre Luce De Gruson, F., 252.
Fábregas Camí, J. [566, 728].
Fabrègues, J. de, 125.
Fabro, C., 166, 239, 256, 262, 353, 381, 477, 478, 481.
Fanfani, A. [687].
Faraday, 59.
Farges, 406.
Farré, L. [218, 759].
Farrow, E. P. [575].
Fauñ, J. [207].
Fechner, G., 53, 320, 321, 322.
Feijóo, B. J. [178].
Ferenczi, S. [576].
Fernández Buján, J. [818].
Fernández de Castillejo, J. L. [232].
Fernández Galiano, M. [12].
Fernández Huerta, J. [397, 601, 717, 731].
Fernández Largo, J. [202].
Fernández Lobo, M. [284].
Fernández Santos, F. [469].
Fernández de Viana, F. [99, 100, 347].
Ferrándiz, V. L. [577].
Ferrater Mora, J., 352 [221, 398, 804].
Ferreira, 266.
Ferreira Gomes, 265.
Ferreira da Silva, 264.
Fichera, G., 477.
Fichte, 244, 253.
Figuerola-Ferretti, L. [761].
Filolao, 413.
Filópono, 416, 417.
Finnbogasan, 354.
Finnegan, 231.
Finor, H., 260.
Fischer, K., 477.
Fisher, R. A., 95.
Flam, L., 250.
Fleischmann, A., 93.
Flórez, R. [273].
Flournoy, T., 321, 327.
Folgado, A. [135].
Fonseca, P. da, 261, 264, 265.
Font Puig, F., 133 [101, 375, 376, 534].
Fontes, V. [713].
Ford, 95.
Foucher, A. [10].
Fourier, Ch., 318.
Fraga Iribarne, M. [718].
France, R., 93.
Francisco de Asís (San), 400, 489.
Franco, F., 285.
Frankfort, H. A. [5].
Fraser, A. C., 319.
Fresnel, A., 58, 59.
Freud, A. [719].
Freud, S., 367, 387 [285, 286].
Freyer, H. [806].
Friedrich, C. J. [652].
Frutos, E. [379].
Fuente, A. G. [348].
Fuetcher, L., 277, 285.
Fueyo Alvarez, J. [808].
Fullat, O. [303, 720].
Furlong, G., 266.

G

Gadamer, H., 118.
Galen, B. G. von [349].
Galiani, 93.
Galilei, G., 54, 60, 413, 489, 502 [338].
Gallegos Rocafull, J. M. [688].
Gallo Galli [287].
Galton, 95.
Gálvez, 250.
Gambra Ciudad, R., 526 [384, 653].
Gandillac, M. de, 399.
Garagorri, P. [400].
García Arias, L., 266.
García Asensio, P., 397, 525 [425].
García Baccæ, J. D., 121.
García Barriuso, P. [654].
García-Borrón, J. C. [401].
García D. Fígar, A. [535].
García Estrada, A. [350].
García Gómez, F. [86].
García Hoz, V. [375, 721].
García Lomas, J. I. [681].
García Mercadal, I. [805].
García Morente, M. [402].
García-Pelayo, M. [74].
García-Salve [266].
García Yagüe, J. [631].
Garcías Palou, S., 399 [117].
Garciasol, R. de [352].
Gardet, L., 230, 492.
Garmendia de Otaola, A. [590].
Garret, H. E. [591].
Garrido, M. [538].
Garrigou-Lagrange, R. [254].
Garrigues, E. [129].
Gaucher, F. [655].
Gaudry, 93.
Gause, G. I., 93.
Gaya Massot, R. [136].
Gaya Nuño, J. A. [762].
Geiger, M., 166, 285.
Gelpi, D., 497.
Gemelli, A., 479 [566, 592, 602].
Gentile, G., 118, 119, 259, 260, 477.
Gentile, M., 349, 357.
Geny, P., 404, 406, 408.
Gerard, M. [164].
Gerardo de Cremona, 229.
Germain, J. [603].
Gerson, 471, 472.
Gex, M., 373.
Geymonat, L., 258.
Giacon, C., 243, 349, 350, 351, 354, 480.
Gianfranceschi, G., 66.
Giannini, G., 241.
Giard, 93.
Giardini, F., 382.
Gibbon, 110.
Giele, M., 399.
Giers, J., 97-103 [145].
Gignoux, C. J. [182].
Gigon, 69, 78.
Gil, C., 265.
Gil Fernández, L. [28].
Gil Novales, A. [272].
Gil de Ramales, J. [23].
Gil de Roma, 408, 470, 472.
Gilbert, 69.
Gillon, L. B., 495.
Gilson, E., 137, 227, 232.
Giménez Caballero, E. [155].
Gini, C. [633].
Gioberti, V., 53.
Giraldo de Cambrais, 228.
Goenaga, R. [709].
Goethe, 93 [339].
Goetz, J., 126.
Goetz, W. [13].
Goichon, A. M., 229, 353.
Gold, 41, 43, 46.
Goldmann, L., 498 [403].
Goldschmidt, 93.
Golton, 93.
Gomá Fusté, F. [266].
Gómez Arboleya, E., 499 [634].
Gómez y Aristizábal, H. [669].
Gómez Bosque, 526.
Gómez-Caffarena, J. 396, 398 [108, 146].
Gómez Cuevas, R. A. [837].
Gómez Jiménez de Cisneros, J. [670].
Gómez Moreno, M. [485].
Gómez Nogales, S., 229, 240, 395, 397, 399 [90].
Gómez R. de Castro, F. [722].
Gómez Tabanera, J. M. [815].
Gomide, F. M. [461].
Gomperz, Th., 69.
Gonçalves, J. J. [635].
Gonet, J. B., 25.
Gonnard, R. [689].
Gonseth, F., 499.
González, A., 129.
González, J. L. [523].
González, L. [61, 426].
González Alvarez, A. [448].
González Caminero, N., 400 [809].
González-Deleito, N. [211].
González Vicén, F. [659].
Gonzalvo, G. [723].
Gorgias, 78.
Gossard, M., 406, 407.
Goudin, A., 10, 11, 20.
Gouhier, H., 137, 371.
Goya [327].
Gracián, B. [152-159].
Graciano, 472.
Gradi, R., 480.
Granado, S., 194.
Granell, M. [810].
Granjel, L. S. [307].
Grant, A., 93.
Gredt, J., 24 [404].
Greeff, E. de, 115.
Greenacre, Ph. [536].
Grégoire, F. [181].
Gregorio Niseno (San), 179.
Gregorio VII, 469, 470.
Gregorio XVI, 131.
Grieger, P. [724].
Grousset, 241.
Gruyter, W. de, 478.
Grynpas, J., 250.
Guadan. A. M. [19].
Guardini, R. [190, 268, 811].
Guerrero, E. [353, 725].
Guerrero, F. [296, 690].
Guillaume, P. [537].
Guillermo de Ockham, 110, 397, 470, 497 [112].
Guirao, P. [427].
Guiyénot, E., 93.
Günther, K., 93.
Gúrpide (Mons.), 483.
Gutiérrez, G., 175, 176, 184, 186 [486, 487].
Gutiérrez García, J. L., 130.
Gutiérrez Girardot, R. [262].
Guy, A., 136, 266.
Guzmán, I. [102].
Guzzi, G., 353.
Guzzo, A., 350, 351, 353.

H

Haas, A. [194].
Haeckel, E., 45, 56, 83, 93.
Haecker, Th., 306 [538].
Hændel, 369.
Haldane, J. B. S., 95.
Hamilton, W., 319.
Hardy, 95.
Häring, B. [776].
Harris, 329.
Harris, S., 259.
Hartmann, E., 93.
Hartmann, N., 107-109 [244-47].
Hasselvelt, R., 368.
Hayen, A., 416, 425.
Haynd, 369.
Hazard, P. [165].
Hegel, 104-106, 120, 172, 240, 251, 304, 349, 354, 380, 477, 496 [181].
Heidegger, 104, 118, 239-47, 253, 255, 259, 354, 361, 367, 378, 379, 380, 381, 477, 526 [97, 260-68].
Heisenberg, 65 [461].
Helliard Koppel, M. [838].
Hellín, J., 133, 145, 156, 157, 266, 278, 289, 406 [377, 405].
Helvetius, 55.
Henrici, P. [181].
Henshan Ward, D., 93.
Henslow, 88, 93.
Heráclito, 50, 79, 304 [20].
Herbrand, 257.
Herder, J., 110 [172].
Hernández, J. [406, 605].
Herranz, P. [81].
Herrera, A., 129, 132.
Herrero, J. [156, 407].
Hertwig, O., 93.
Hertz, 59.
Hesse, R., 93, 149.
Hessen, J. [408, 428].
Hilbert, 257.
Hillgarth, 400.
Himmelfarb, G. [650].
Hiparco, 42.
Hippaso, 70, 73.
Hirschberger, J., 110 [2].
Hobbes, 110, 111.
Hodgson, 323.
Hoenen, P., 242, 406, 409, 420.
Höffner, J., 469, 470, 473, 474 [612].
Holmes, 260.
Homero, 70, 79.
Hooker, 82.
Horney, K. [813].
Hoyle, 41, 43.
Hoyos Ruiz, A. de, 319.
Hubble, E. P., 42.
Huber, J., 93.
Hübscher, A., 117.
Hughes, H. [409].
Hugo de San Victor, 469, 481, 482.
Hugon, E., 10, 12, 16, 18, 20, 21, 23, 39.

Huidobro, E. [610].
Hull, C. L. [288].
Humboldt [180, 196].
Hume, 110, 111, 120, 251, 253, 325.
Husserl, E., 243, 247, 252, 253, 255, 256, 295, 361, 378, 380, 481, 487, 526 [234-38].
Huxley, Th., 82, 83, 91, 93, 95 [488].
Huygens, Ch., 57, 59.

I

Iacomo, G., 479.
Ibeas, B., 128 [62].
Ibn Al-Arif, 357.
Ibn Arabi, N., 357.
Ibn Hazm, 347, 357.
Ibn Jaldún, 357.
Ibn Masarra, 357.
Ibn Sbín, 357.
Ibn Tufayl, 266, 357.
Ibn Tumlus de Alcira, 357.
Ibsen [828].
Iganaki, B., 450.
Ignacio (San), 489.
Infeld, 50.
Ingarden, R., 107, 108.
Inocencio IV, 472.
Ion, 78.
Irala, N. [578].
Iriarte, J., 283, 367 [279, 410].
Isabel (Reina), 286.
Isaye, G., 241.
Isócrates, 78.
Iturrioz, J. [613].
Ivanka, E. von, 161.
Iver, M. [636].

J

Jacobi, J. [285].
Jacobo Capocci de Viterbo, 470.
Jaeger, W., 177 [14].
James, W., 317-330 *(passim)*.
Jansen, H. [157].
Jaspers, K., 241, 363, 379, 477, 482 [255-60].
Jenófanes, 51.
Jerphagnon [167].
Jiménez Urresti, T., 483.
Jiménez de Cisneros, M. [691].
Jiménez Valverde, M. [369].
Jimeno Gil, E. [726].
Joad, C. E. M. [411].
Jolivet, R., 481 [449].
Joly, E., 124.
Jordá Moncho, C. [747].
Jordán Solano, M. [208].
Journet, Ch., 382.
Juan (San), 117.
Juan de la Asunción, 293.
Juan de la Cruz (San) [163, 164].
Juan Damasceno (San), 168.
Juan D. Scoto, 121, 145, 146, 154, 167, 192, 221, 243, 266, 353, 408 [93, 110].
Juan Escoto Eriúgena, 166, 400.
Juan Hispano, 229.
Juan Pico de la Mirándola, 168.
Juan de Quidort, 470.
Juan de Santo Tomás, 7 13, 25, 39, 450, 451, 458 [148].
Juárez Paz, R. [29].
Judd-Gofbel, 93.
Jung, C. G. [285, 289].
Justino (San), 494.

K

Kafka, F., 258.
Kail, A., 177.
Kamil, M., 227.
Kant, M., 50, 87, 104, 106, 110, 111, 120, 171, 172, 251, 256, 257, 295, 329, 353, 354, 361, 381, 396, 475, 489, 496, 526 [56, 173, 174, 339, 452].
Kantorowicz, E. H. [656].
Kaufmann, 64.
Kellog, V. L., 93.
Kelvin, 62.
Keynes, J. M. [692].
Keyserling (Conde de) [290, 318].
Kierkegaard, S., 241, 250, 258, 304, 353, 477 [184, 187, 188].
Kirk, G. S., 69-80 *(passim)*.
Kirschner, M. J. [7].
Klages, L. [604].
Knittermeyer, 118.
Knoblauch, L. L. [763].
Knox, 327.
Kolnai, A. [657].
König, H., 373.
Korvin Krasinski, C. von., 482.
Kranz, 72, 77.
Krapiec, A. M., 129.
Krause, K. F., 53.
Kraushaar, O., 322, 323, 328.
Kreisel, G. 257.
Krempel A., 249.
Kretschmer, E. [579].
Krevelen, A. van. [539].
Krizovljan, A. de., 243.
Kuksewicz, Z., 230.
Kunicic, J., 498.
Künkel, F. [605].

L

Lachance, L., 101.
Lacomte, A., 93.
Lada Camblor, J. [320].
Ladrière, J., 379.
Ladrille, G., 376.
Lafuente Ferrari, 526.
Laín Entralgo, P. [15, 308, 378, 381, 502, 503, 526, 540, 777].
Lam H. J. [489].
Lamana, M. [269].
Lamarca, T. [42].
Lamarck, 84, 87, 93.
Lamm, H., 251.
Lamolla, L., 397, 399.
Lang, A., 93, 126.
Lange, 197.
Langevin, 59.
Langfelder, O. E. [268].
Langlois, J., 480.
Lao-Tse, 117.
Laplace, 63, 360.
Larmor, J., 64.
Lasalle, 70.
Láscaris, S. [19, 75, 125, 251].
Lavelle, L., 107, 476.
Laviosa Zambotti, P. [814].
Lavoisier, 56.
Lazzarini, R., 480.
Leclerq, J., 490 [778].
Le Bon, G., 63.
Lecompte du Noüy, 47.
Ledesma Jimeno, M. A. [580].
Ledesma, M. de, 6.
Ledesma, P. de, 6.
Ledre, Ch., 125.
Legido López, M. [30].
Leibniz, 110, 111, 263, 292, 305 [168, 330, 358].
Leite, A., 266.
Leite Pinto, 262.
Lemaître, G., 41, 43, 45.
Lemaître, S., 124.
León XIII, 131, 366.
León Hebreo [132].
Leonard, P. M., 463.
Leonardi, 93.
Lépidi, A., 53.
Leroy, A., 94, 368.
Lersch, Ph. [504-506].
Le Senne, R., 107.
Lesio, L., 97, 103.
Lespieau, R., 406.
Leuba, J., 328.
Liberatore, C., 407.
Liébana, E. [281].
Lilley, S. [693].
Lindworsky, 489.
Linés, E., 134.
Lión, A., 259.
Lip, S. [816].
Lizcano, M. [839].
Lledó, C. [637].
Lobato, A. [356, 541].
Locke, 111, 256, 497.
Lois Esteve, J. [671].
Lombardi, R. [817].
Lonergan [435].
Longpré, 399.
Lope de Vega, 352.
López Ibor, J. J. [542].
López Pacheco, J. [9, 304].
López Riocerezo, J. M. [727].
López Salgado, C. [201, 450].
Lorencini [728].
Lorentz, H. A., 58, 59, 67.
Lossky, 165.
Lotz, J. B., 103-107, 222, 240, 354, 379, 395-398, 447, 448, 526.
Lotze, R. G., 322, 323, 328.
Lou, J. B. [825].
Lousse, E., 266.
Lovecchio, A., 366.
Lovell, A. B. C., 42, 43, 46.
Löwith, K. [818].
Lubac, H. de [451].
Lucrecio [280].
Ludwig, W., 94, 320.
Lugo, J. de, 377.
Luis de León, 266.
Lukasiewicz, 249.
Lumbreras, P. [103, 543, 614].
Lutero, 486.
Luyten, N., 406.
Luzzi, J. [43, 507].
Lyell, 81-84.

M

Machado, A. [379].
Madkour, I., 226-232.
Madurga, M. [593].

Maeterlinck, 353.
Maeztu, R. [54] [819, 840].
Magistretti, F. [544].
Magnino, 261.
Mahoma, 492.
Maillet, de, 83.
Maillo, A. [729].
Mailloux, N., 479.
Maimonides, 228, 359.
Maine de Biran, 371.
Maiorana, 136.
Malantschuk, C., 250.
Malebranche, 110, 111, 263.
Mallart, J. [606].
Malrieu, P. [545].
Malthus, T. R., 86.
Mandelbaum [830].
Mandeville, 111.
Manfredi Cano, D. [611].
Mannheim, K. [429].
Manno, A., 127, 247.
Manser, P., 285.
Mansión, A., 232, 404.
Mañach, J. [251].
Mañero, S. [615].
Maquiavelo [1, 128, 129].
Marañón, G. [546, 841].
Maravall, J. A. [158, 357, 820].
Marc, A., 169, 241.
Marcel, G., 111-115, 241, 379, 476 [270-274, 758].
Marcelo del Niño Jesús, 408.
Marcos Rodríguez, F. [140].
Marcozzi, V. [490, 547].
Mardomingo, J. [821].
Maréchal, J., 105, 277, 361, 396, 397, 446, 447, 467 [452].
Margalef, R. [491].
Marías, J., 526 [3, 165, 358, 380, 381, 412, 822].
Marich, C. [697].
Marín, R. [731].
Marín Ibáñez, R. [270].
Marín Sola, F., 129.
Mariscal, J. G. [811].
Maritain, J., 431, 460, 464, 465, 483, 484 [76, 291, 413, 430].
Market, O., 526 [371].
Marqués, 399.
Marrero, U. [268, 819].
Marsilio de Padua, 470.
Martín, G., 172.
Martín Artajo, A., 130 [297].
Martín Herrero, R. [159].
Martínez, E. [282].
Martínez del Campo, 277, 278, 285.
Martínez de Campos, C. [658].
Martínez Gómez, L., 145, 167, 397, 398 [2, 377].
Martínez de Salinas, P. [710].
Martínez Val, J. M., 672.
Marx, C., 55, 250, 251, 496, 498 [183, 183].
Masi, R., 241, 406-409, 481.
Masnovo, 256.
Maso, S. [488].
Massevitch, 44.
Massignon, 467.
Matéu Alba, J. [118].
Mathieu, V., 257, 353.
Maxwell, J. C., 58, 59, 61.
May, W., 94.
Mayor, D. [20].
Mayr, E., 95.
Mazzantini, C., 353, 378, 480.
Mc. Dougall, 327.
Medellín, C. J. [638].
Medina, B. de, 6, 12, 498.
Medina Echeverría, 499.
Medrano, L. [449].
Meineke, F. [659].
Meinong, A. [240].
Meléndez, B. [492].
Meliso, 51, 78.
Melsen, A. G. van, 404, 406, 407.
Mendel, G., 95.
Mendonça M. de, 175.
Menéndez Pelayo, M., 282, 286 [210-212].
Menéndez Pidal, R. [160, 382].
Menne, A., 149.
Merino, N. [415].
Merleau Ponty, M. [292, 416].
Merton, T., 463.
Meseguer, P. [557].
Mesnard, P., 266.
Metz, J. B., 360.
Meyerson, E., 54, 55, 377.
Michelson, 373.
Micó Buchón, J. L. [179].
Mielle, F., 404, 407, 409.
Miguel Angel, 5.
Miguez, J. A. [27, 278].
Mill, J. St., 251.
Millán Puelles, A. [104].
Millares, C. [178].
Millás Vallicrosa, J. M., 399 [87].
Mindán, M., 480 [177].
Minguijón, S. [383, 384].
Minio Paluello, L., 260.
Mirabeau [353, 339].
Miranda e Barbosa, 264.
Miroglio, A. [223].
Mivart, 94.
Moisés, 89.
Moleschott, J., 55, 94.
Molina, L. de, 7, 97, 194, 261, 264, 266, 473, 480 [143].
Molinero, M. R., 498 [142, 673].
Molit Pol, J. [684].
Moll, 399.
Mónaco, 408.
Mondolfo, R. [16].
Montaigne, 120.
Montero Moliner, F., 526 [21].
Montesino, A. [50].
Montserrat, C. [4].
Moore [306].
Moore, G. F., 119.
Moore, R., 88.
Morán, J., 406, 408 [63].
Morandini, 480, 481.
Morata, 230.
Morató, J. M. [34].
Moré-Pontgibaud, Ch., 159.
Moreau, 267.
Moreira Fragata, 265.
Moreno, A. [148].
Moreno, J. J. [548].
Moreux, T., 61.
Morgan, Th., 94, 95.
Moschetti, A. M., 350, 351, 480.
Mounier, E. [825].
Moya, G. [594].
Mozart, 369.
Mugnier, R., 364.
Muguerza, J. [372].
Müller, 94, 478.
Müller, L., 370.
Müller, M., 126 [224].
Müller, Ph. [288].
Müller, R. [549].
Müncker, F., 97.
Munnynck, de, 403.
Muntaner Bujosa, I. [119].
Munz, P., 373.
Muñiz, F., 129.
Muñoz Alonso, A., 273, 480 [225, 417].
Muñoz Hidalgo, F. [571].
Muñoz, J., 395, 397 [493, 508, 550].
Muralt, A. de, 487.
Murena, H. A. [826].
Murillo Ferrol, F. [660].
Murray, 81, 484.
Muses, C. A., 385.
Muskens, G. L., 149.
Mustel, 44.
Mutis, C. [180].

N

Nabais, J. A. [607].
Naher, 239.
Nacht, S. [581].
Nader, A. N., 228, 230.
Nägeli, K. von, 94.
Narciso, I., 253.
Narros Martín, G. [569].
Nassif, R. [732].
Natorp, H., 117.
Natorp, P., 117, 118, 255.
Navarrete, B., 6.
Nazario de Sta. Teresa [64].
Nell-Breuning, O von [639].
Nematallah Carame, 408.
Nernst, W., 65.
Newman, 377.
Newton, I., 57, 111, 359, 360 [171].
Nicolás de Cusa, 400 [125-127].
Nietzsche, 120.
Noël, L., 329.
Noto, A. di., 367.
Núñez, C. H., 131.
Núñez de Prado, J. [11].
Nuyens, F., 177.

O

Ocken, 86.
Ockenfuss, 83.
O'Farrell, 265.
Ogburn, W. F. [640].
Ojea Quintana, J. M. [661].
Oliver Brachfeld, F. [472, 526].
Oraison, J. M. [733].
Orígenes [45].
Oromí, M. [110].
Ortega y Gasset, J., 136, 276, 285, 286 [322-67].
Ortiz, E. [494].
Osborn, H. F., 94.
Osorio, J., 266.
Osset, R. [551].
Ostwald, M., 56.
Otero Navascués, J. M. [298].
O'Toole, J. B., 94.
Ottaviano, C., 488.

Outumuro, M. [359].
Owens, J., 150, 151, 243, 248.

P

Pablo (San), 124, 471 [421].
Pacheco, A. G. [790].
Pacios, A. [453].
Padilha, T. [226].
Padovani, U. A., 349, 351, 380.
Page, Ch. H. [636].
Palmés, F. M., 133, 385 [386, 405, 595].
Palmieri, D., 185, 407.
Panizo, A., 497 [764].
Papini, G., 367.
Pareja, F., 230.
Parellada, J. M. [419].
Pareyson, L., 357.
París, C. [462, 463, 827].
Parker, F. [734].
Parménides, 51, 78, 79, 304 [21, 22, 29].
Parpal Marqués, C., 133.
Pascal, B., 111 [167].
Pascoaes, 315.
Passeri Pignoni, V., 258.
Pasternak [293].
Pastore, A. [488].
Patañjali, 466.
Paton, H. J., 259.
Patzig, G., 249.
Pauli, A., 94.
Paulsen, 53, 475.
Payarols, F. [286, 754].
Paytuvi, C. [587].
Pearson, 95 [611].
Peccorini, F. [274].
Pedro Abelardo, 53.
Pedro Hispano [113].
Pedro Juan de Olivi, 243.
Pedro de Trabibus, 367.
Peirce, C. S., 329.
Pellegrino, M. [65].
Pelster, F., 278.
Pelzer, A., 256.
Pende, 353.
Penido, 145, 155.
Peña, J. de la, 480.
Pépin, J. [66].
Percheron, M. [9].
Pereda, J. [141].
Pereira Gomes, J., 261, 262.
Pereña Vicente, L., 480.
Pererio, B., 7, 264, 408, 414.
Pérez Ballestar J. [702, 765].
Pérez-Espejo, S. [238].
Pérez Martínez, L. [120].
Pérez Mínguez, L., 94.
Pérez Riesco, J. [506].
Pérez Ruiz, F., 246 [31].
Pérez Sadaba [510].
Perpiñá, R. [694].
Perpiñá Rodríguez, A. [641, 695].
Perrin, J., 59.
Perris, C. [596].
Perry, R. B., 322.
Perry, T., S., 321.
Peter Royal, E., 501.
Philip, A. [805].
Piaget, I., 375.
Picard, 239.
Picasso [268].
Piccolomini, E. S., 471.
Pickford, R. W. [552].
Pieper, J., 371.
Piera, J. A. [830].
Pina, A. da, 265 [67].
Pinilla, A. [32].
Pío IX, 131.
Pío X (San), 131, 366, 370.
Pío XI, 131.
Pío XII, 41, 46, 131, 366, 383, 441, 491 [294-297].
Piquer y Jover J. [376].
Pires, 266.
Pitágoras, 75, 478.
Pizzardo, 355.
Plank, M. [298].
Plate, L., 94.
Platón, 51, 69-67, 123, 127, 177, 231, 246, 276, 353, 356, 357, 397, 417, 426, 464, 478, 501 [23-31, 263].
Platzeck, E. W., 399, 400 [121].
Plebe, A., 249, 376.
Plotino, 123, 231, 354, 356, 408.
Poincaré, H., 64.
Polo y Peirolón, M., 94.
Pollok, J. K. [662].
Pons, 399.
Ponz Piedrafita, 134.
Popper, 373.
Porta, B. [568].
Portanova, J., 94.
Posada, A., 499.
Posidonio, 123.
Poucel, V. [509].
Pouget [278].
Poultono, E. B., 94.
Prades, J. A. [776].
Prevosti, 134.
Preyer, 94.
Prezzolini, G. [128].
Prierias, S., 471, 472.
Pring Mill, R., 399, 400.
Prini, P., 480.
Prochnow, J., 94.
Proclo, 356 [38].
Protágoras, 75, 79.
Proust, M., 299.
Przywara, E. [302, 511].
Pucci, R., 481.
Puig, I. [420, 464].
Puiggrós, I., 134.
Puigrefagut, R. [465].
Purgliesi, A., 366.
Puteano, J., 6.

Q

Quadrio, A., 480.
Quatrefages, A., 94.
Queralt, A. [143].
Quevedo, F. de [151].
Quiles, I., 244, 245.
Quine, W. [431].
Quintiliano, 349.
Quirós, C., 230, 347.

R

Rabade Romeo, S [77].
Radbruch, G., 260.
Radhakrishnan, 466, 467.
Radl, E., 91.
Raeymaeker, L., 242, 267.
Rafael, R. de, 526.
Rahman, M., 228.
Rahner, K., 360, 361.
Raimundo de Peñafort (San) [81].
Ramière, 407.
Ramírez, E., 498.
Ramírez, S., 151, 152, 286 [359, 360].
Ramiro, N. [789].
Ramón y Cajal, S., 367.
Ramón Llull, 399, 400 [114-26].
Ramos Gangoso, E. [466].
Ramos Oliveira, A. [6].
Rampolla (Card.), 370.
Raven [593].
Read, H. [766].
Reale, G., 127.
Recasens Siches, L., 499.
Redanò, U., 480.
Reding, M., 241.
Redondo García, E. [735].
Regan, G. del, 500.
Reich, K., 475.
Reichenbach, 376.
Reid, Th., 319.
Reinardt, 70.
Reinhold, K. L., 244.
Reinke, 94.
Remer, 408.
Renoirte, F., 405-407.
Renouvier, C., 323-328.
Rensch, 95.
Rescher, N., 374 [91].
Retif, A., 369
Revilla, F. [522].
Rewter, J. [753].
Rey, A. [597].
Rey Altuna, L., 120, 494 [553, 767].
Riaza, J. M. [467].
Ribas Padrós, P., 398, 399.
Riber, L. [48].
Ricardo de San Víctor, 482.
Rico Vercher, M. [736].
Ridruejo, D. [791].
Rigobello, A. [227].
Rintelen, F. J. von, 480 [68].
Río, M. del, 366.
Riopérez y Milá, S. [373].
Ripalda, J. M. de, 194.
Ripoll, J., 395.
Rivetti Barbó, F., 258.
Roberto Belarmino (San), 7, 103.
Robilliard, J. A., 482.
Robín, L., 464.
Robleda, O. [642].
Robles, O [554].
Rodés, L., 63.
Rodríguez, F., 131.
Rodríguez, J. [228, 260].
Rodríguez, J. M. [132].
Rodríguez, M. [468].
Rodríguez, V. [555].
Rodríguez Guerrero, I. [180].
Rodríguez Huéscar, A. [1].
Rodríguez Martínez, J. [68].
Rodríguez Sánchez, J. [421].
Rof Carvallo, J. [556, 557].
Rogerio Bacon, 470.
Rogers, R., 489.
Roig Gironella, J., 135, 263, 267, 395, 396 [4, 78, 141, 362, 386, 454].
Roland, J., 498.
Rollero, P. [737].
Romanes, G. J., 94.
Romano García, M. [239].
Romero Marín, A. [738].
Romero de Tejada, J. [439].
Rommell, P., 260.
Roncal, F. P. del [565].

Roos, H. [188].
Roos, W. D. [33].
Roquer, R., 526.
Rorschach [589, 598].
Ros Jimeno, J. [643].
Rosales, L. [558].
Rosellis, A. de, 471, 472.
Rosmini, A., 377, 496, 501.
Rossi, G. F., 256.
Rossi, P., 380.
Rothstein, J., 484.
Rouselot, 361.
Roux, 94.
Rovira, M. del C. [176].
Royce, J., 322.
Rubert Candau, J. M., 474. 475, 526 [364, 455].
Rubio, 230.
Rubio, F. [82].
Rubió, J., 91, 399.
Rubió Balaguer, J. [122].
Ruffini, M., 399, 400.
Ruggiero, G. de, 260.
Ruiz Cuevas, J. J. [829].
Ruiz-Garrido, C. [583].
Runes, D., 492, 370.
Russell, B., 253, 378 [251-255].
Ruyer, R., 373, 500, 502.
Ryle, 382.

S

Saavedra, Fajardo, D. [150].
Sabaté, F. [182].
Sabatier, A., 328.
Sainati, V., 481.
Saintonge, F., 406.
Salas, 194, 498.
Salas y Ferré, 499.
Salcedo, I., 397.
Salgado, A., 287.
Salgar de Benetti, A. [768].
Salinas, J. de, 473.
Salmerón, A., 473.
Salón, 97.
Sancipriano, M., 480 [287].
Sangenis, R., 92.
San Miguel, J. R. [69, 828].
Sánchez-Agesta, L., 266 [137].
Sánchez Barbudo, A., 321.
Sánchez García, J. [598].
Sánchez Guerra, J., 368.
Sánchez de Muniáin, 495 [769].
Sánchez Reyes, E. [210, 212].
Sánchez Rodríguez, J. [559].
Sánchez de la Torre, A. [675].
Sanchis Guarner, M. [123].
Sancho Nebot, A. [646].
Sanseverino, 257.
Sansgruber, R. [512].
Santayana, J. [387].
Santeler, J., 285.
Santoro, G. [644].
Sanvisens, A. [696].
Sarmiento, F., 103.
Sarró, R. [472, 504].
Sartre, J. P., 241, 247, 248, 251, 252, 354, 367, 375, 379, 476 [268, 269, 270].
Satue Romero, P. [300].
Sauvage, M. [23].
Sauvan, J., 501.
Scandone, F., 52.
Schaaf, H., 407, 408, 409.
Scheler, M., 453, 474, 475, 496 [241, 248].
Schelling, 53.
Scheltens, G. [365].
Schiler, F. C. S., 326, 327.
Schleiermacher, F., 70.
Schlick, M., 374.
Schmidt, 126, 127.
Schmidt, H., 94.
Schmidt, O., 94.
Schneider, F. [741, 697].
Schneider, K. C., 94.
Schöllgen [582].
Schopenhauer, A., 53, 117, 257.
Schottlaender, R., 478.
Schrag, C. O., 253, 259.
Schrödinger, E. [469].
Schütz, L., 119, 94.
Schweitzer, A. [6].
Sciacca, M. F., 254, 257, 329, 350, 351, 353 [229, 450, 456, 513, 514, 829].
Scorraille, R. de, 277.
Sebastião, 266.
Secadas Marcos, F. [740].
Secchi, A., 60, 61.
Secret, F. [138].
Segarra, F. [111].
Segui, 400.
Seidlitz, G., 94.
Sellars [29].
Selvaggi, 488.
Semerari, G., 366.
Semmebroth, O., 166.
Séneca [35-37].
Serrano Poncela, S. [191, 842].
Serrate Torrente, A. [504].
Sezgin, F., 227.
Sferrazza, A., 502.
Shaftesbury, 111.
Siguán, M. [698].
Silva Tarouca, A. da, 263, 266.
Silvestre de Ferrara, F., 14, 28.
Simplicio, 73, 74.
Simpson, G., 95.
Skutch, A. F., [560].
Snoeck, A. [583].
Soaje Ramos, G. [181, 616].
Soares, F., 265 [175].
Sócrates, 79, 246 [23].
Sokolowski, R., 381.
Solá, J. [79].
Solaguren, C. [195].
Solana, M., 267.
Solé Sagarra, J. [561, 579].
Soloviev, W., 370.
Sopeña, A. [742].
Sordi, S., 257.
Soria, F., 129 [105].
Sorokin, P. A. [645].
Soto, D. de, 25, 97, 103, 472, 473, 498.
Soto, P. de, 6.
Sousberghe, L. de, 482.
Souviron, J. M. [770].
Souza Aldes, 265.
Spaltro, A., 480.
Spaventa, 477.
Specht, E. E., 172.
Spencer, H., 120, 137.
Spencer, J., 43.
Spirito, U., 375.
Spranger [300].
Stackelberg, H. F. [699].
Stahl, G. [432].
Stanghetti, G., 53, 408.
Stanley Hall, G., 322, 328.
Stærbuch, 328.
Steenberghen, F. van, 97, 383, 399, 400.
Stefanini, L., 349-353, 480.
Stegmüller, 399, 400.
Steiger, A. [85].
Stein, E. [301, 302].
Steinbüchel, Th., 94, 86, 87.
Stern, A., 251.
Stewart, D., 319.
Storni, F. [677].
Stossmayer, 370.
Strobl, 395.
Strong, Ch. A., 320.
Stump., C., 322.
Sturdza, M. [495].
Suárez, A. [106].
Suárez, F., 5-40 (*passim*), 97, 103, 109, 110, 121, 146, 153, 156, 167-71, 189-224 (*passim*), 261-63, 266, 276, 277, 285, 354, 377, 397, 404, 408, 413, 473, 498 [144-147].
Suárez de Figueroa, F. [700].
Suárez Perdomo, J. [196].
Suárez Rodríguez, J. L. [743].
Sugranyes de Franc, R., 399.
Suhard, 490.
Sureda, J. L. [687].
Svoboda, K., 122 [70].
Swedenborg, M., 317, 318.
Swingle, W. J. [562].
Szondi, L. [590].
Szylkarski, W., 370.

T

Tales, 50, 75.
Taparelli, L., 482.
Tech, E. [610].
Tedeschini, 408.
Teggart [830].
Teicher, J. L., 353.
Teilhard de Chardin, 494 [303, 304].
Teles, B., 265.
Temistio, 231, 434, 439.
Templado, J. [496].
Teofrasto, 73, 74.
Teresa de Jesús (Santa) [160, 162].
Termenón, G. [107].
Terrón, E. [429].
Terstenjak, A., 479.
Testa, A., 257.
Thivollier, P. [515].
Thomson, W., 61.
Thompson, M. M., 260.
Thum, B., 241.
Tieftrunk, 475.
Tijeras, E. [306].
Tobón Mejía, A. [617].
Tocquet, R., 44.
Todd, J. M., 128 [618].
Toledano, A. D., 494.
Tollenaere, M de [230].
Tolstoi, 328.
Tomás de Aquino (Santo), 5-40 (*passim*), 98-103, 106, 119, 129, 143-74 (*passim*), 176-187, 225, 230, 231, 243, 248, 249, 256, 277, 280, 286, 289-316 (*passim*), 351-361, 377, 382, 398, 399, 403-440 (*passim*), 441-483, 497-502 [92-107, 303].

Tomlin, E., 500.
Tonelli, G., 257.
Torelló, R. [366].
Torquemada, 471.
Torrente, J. V. [685].
Tortajada, J. [831].
Tous, 399.
Tovar, A. [255, 806].
Toynbee, A., 241, 367.
Tredici, J. [4].
Trejos, J. J. [433].
Trendall, A. [457].
Tresmontant [304].
Truyol, A., 266, 469.
Türker Mubahat, 228.
Turquets, J. [744].
Tymieniecka, A. T., 107, 109.
Tyndall, 55.
Typaldos, I. [162].

U

Ubeda Purkiss, M., 129.
Uberweg, 80.
Uexküll, J. von, 94.
Ugarte, M. [563].
Ullmann, W., 469.
Ullmo, J. [231].
Ulzurrun, M. de, 471, 472.
Unamuno, M. de, 120, 136, 326, 367 [309-322].
Urdanoz, T. [470, 779].
Urgoiti, R. [564].
Urmeneta, F. de, 136 [385, 663, 771].
Urráburu, J., 277.
Uscatescu, G. [832].

V

Vaca, C. [516, 780].
Val, H. del [389].
Valbuena, J., 129.
Valdeavellano, L. de [382].
Valencia, G. de, 194, 473, 498.
Valentí Fiol, E. [219, 618].
Vallejo Nájera, A. [549].
Vallinas, E. [127].
Valori, P., 480, 481.
Valverde, C, 398.
Valverde, J. M., 493.
Vancourt, R. [42].
Vanni Rovighi, S., 255, 399.
Varangot, O., 151.
Varron [66].
Vasa, A., 378.
Vasconcelos, J. de, 136 [305, 843].
Vásquez Carrizosa, A. [139].
Vázquez, F. [701].
Vázquez, G., 194, 202, 377.
Vecchio, G. del [517, 678].
Vela, F. [256, 528].
Velasco, F. de [529].
Velázquez [340].
Vélez Cantarell, J. M., 395 [206].
Ventosa Aguilar, J. A. [169].
Verbeke, 226, 230, 231.
Verney, L. A. [175].
Véronnet, A., 63.
Vialleton, 94.
Vicéns Vives, J. [702].
Vicente Feliú, E. [421].
Vico, J. B., 100, 489.
Vidal Gironella, J., 526.
Viganò, M., 242.
Vignaux, P. [80].
Vila Fala, C. [745].
Villagrasa, R. [183].
Villalobos, M. L. [480].
Villar Palasí, 134 [497].
Villarrazo, B. [322].
Vincke, J., 399.
Virasoro, M. [292].
Virchow, 56.
Vitoria, F. de, 33, 473, 480 [139].
Vives, J. [83].
Vives, L. [130, 131].
Vlastos [29].
Voisine, G., 404, 406.
Voltaire, 360.
Voltes Bou, P. [833].
Vos de, 239.
Vossler, K. [749].
Vries, J. de, 377, 410.

W

Waelhens, A. de, 372.
Wagner, M., 94.
Walgrave, J. H. [365, 367].
Wallace, 81, 84, 88, 94.
Walz, 423.
Walzer, R., 227-231.
Ward, J., 327.
Wasmann, 94.
Weber, G. [772].
Wegwood, 88.
Weil, S. [302].
Weinberg, J. R. [232].
Weismann, A., 94, 95.
Weisner, J. von, 94.
Weizsaecker, C. F. [834].
Welte, B., 243, 482.
Wenzl, A., 66.
Wetter, G., 353.
Whipple, 45.
White, M. J. D., 95.
Whitehead, A. N. 253, 373 [248, 249].
Whitman, W., 328.
Whright [306].
Wick, W. [233].
Wiechert, E., 65.
Wigand, A., 94.
Wilhelmsen, F. [291].
Wilpert, P., 226, 227, 232, 266, 399.
Windelband, G., 478.
Wirtz, H. [646].
Wittaker, E., 383.
Wittgenstein, L., 373, 374.
Wolf, W. [565].
Wolff, G., 95.
Wordsworth, 328.
Wundt, G., 322.
Wyman, J., 320.

X

Xirinachs, L. M. [458].

Y

Yates, A., 400.
Yela, M. [518].

Z

Zahm, 95.
Zahonero, Vivó, J. [544].
Zamora, A. [834].
Zampetti, L., 266.
Zangrandi, A. C., 256.
Zaragüeta, J., 136, 149, 526.
Zarco de Gea, J. [283].
Zavalloni, R., 489 [566, 746].
Zeller, E., 69, 414.
Zemb, M., 482.
Zenón de Citio, 52.
Zenón de Elea, 51.
Zigliara, 407.
Zoubov, V. P. [124].
Zubiri, X. [3, 367-369].
Zulueta, A., 92.
Zumel, F., 6.
Zweig, S. [192, 286].

L I P E

LIBROS "PENSAMIENTO"

Serie A: ESTUDIOS

1. Franco Díaz de Cerio, S. I.:

W. DILTHEY Y EL PROBLEMA DEL MUNDO HISTORICO

Estudio genético-evolutivo con una bibliografía general.

2. Juan Roig Gironella, S. I.:

ESTUDIOS DE METAFISICA. VERDAD - CERTEZA - BELLEZA

3. Francisco Peccorini Letona, S. I.:

GABRIEL MARCEL. LA "RAZON DE SER" EN LA "PARTICIPACION"

DE INMEDIATA APARICION

Serie A: ESTUDIOS

Pedro Hispano: Obras Filosóficas. I, Scientia Libri De Anima. Segunda edición notablemente mejorada, con prólogos, notas y apuntes críticos por el R. P. Manuel Alonso Alonso.

Serie B: COLABORACION

Luis Martínez Gómez, S. I.:

BIBLIOGRAFIA FILOSOFICA ESPAÑOLA E HISPANOAMERICANA 1940-1958

Hay varios volúmenes en preparación cuyas características serán dadas a conocer en breve al público.

JUAN FLORS, Editor.

Vía Layetana, 53. BARCELONA